EDOARDO ZELLER

COMPENDIO DI STORIA
DELLA
FILOSOFIA GRECA

TRADOTTO DA

VITTORIO SÀNTOLI

VALLECCHI EDITORE FIRENZE

IL PENSIERO MODERNO

a cura di E. Codignola

VI

EDOARDO ZELLER

COMPENDIO DI STORIA DELLA FILOSOFIA GRECA

EDOARDO ZELLER

COMPENDIO DI STORIA

DELLA

FILOSOFIA GRECA

TRADOTTO DA

VITTORIO SÀNTOLI

VALLECCHI EDITORE FIRENZE

Avvertenza.

Nel presente rifiorimento dello spirito filosofico e dell' interesse di ampii circoli di cultura per i problemi speculativi e per la loro storia, noi crediamo che non giunga inopportuna in Italia la traduzione di questo Compendio, *anche dopo la pubblicazione della pregevole* Storia della filosofia greca *del* De Ruggiero. *La quale ha l'occhio principalmente al movimento dialettico della Storia, guardando come ogni posizione e problema filosofico generi infallantemente le sue conseguenze e le sue antitesi; mentre questo* Compendio *vuol essere innanzi tutto una sobria esposizione, pur sostenuta da un robusto senso storico, di quel materiale che forma l'oggetto della monumentale* Philosophie der Griechen, *i cui lineamenti e resultati si trovano riprodotti in quest'opera di minor mole.*

Abbiamo creduto necessario far seguire, in questa traduzione italiana, alle scarse indicazioni bibliografiche date dallo Zeller *nell'* Introduzione — *le quali si limitano alle fonti e, per la letteratura, alle opere generali e quasi esclusivamente tedesche (non v' è, per esempio, citato nessun lavoro italiano) — un'*Aggiunta bibliografica *che, pur non mirando alla compiutezza, sia però sufficiente guida allo studioso, qualora voglia approfondire le sue conoscenze di questa o quella parte della filosofia greca. Per un piú ampio repertorio, rimandiamo al* 1° *vol.*

(*ultima ed.*, *Berlin*, 1920) *del* Grundriss der Geschichte der Philosophie *di* F. UEBERWEG (1862-66), *tenuto al corrente da* M. HEINZE *e*, *quindi*, *dal* PRÄCHTER.

Licenziando questo lavoro, ho il dovere di ringraziare vivamente il prof. Aldo Oberdorfer, il quale si sobbarcò alla revisione di tutto il mio manoscritto, ed anche Giovanni Gentile e i professori Armando Carlini e Manara Valgimigli, che mi furono benevolmente larghi di consigli e di aiuti.

V. SÀNTOLI.

Pisa, gennaio 1921.

PREFAZIONE

Già da varii anni avevo il pensiero, alla cui realizzazione ero anche incitato da varie parti, di far seguire alla mia ampia opera sulla Filosofia dei Greci *una breve trattazione del medesimo argomento. Ma solo dopo che la prima fu, nella sua terza edizione, portata a termine, mi fu possibile intraprendere quest'altro lavoro.*

A seconda dello scopo che si propongono, vario deve essere il procedimento di lavori di questa specie. Io ho voluto in primo luogo offrire agli studenti un aiuto per le lezioni accademiche, che facilitasse loro la preparazione e risparmiasse il lavoro, che ruba tanto tempo, degli appunti, senza, con questo, voler anticipare la lezione del maestro né porvi limiti. Mi sono perciò proposto di dare ai miei lettori un quadro del contenuto dei sistemi filosofici e del loro processo di svolgimento storico, che ne contenesse tutte le caratteristiche essenziali, e, insieme, di fornire le più importanti indicazioni sulla letteratura e le fonti, limitandomi a quelle assolutamente indispensabili. Anche nell'esposizione storica ho per solito accennato brevemente quei punti a cui si riferiscono sia considerazioni storiche generali sia spiegazioni e ricerche particolari, o pei quali sembrava opportuno un completamento dell'altra mia opera: il terzo e il quarto paragrafo contengono una compiuta aggiunta di quest'ultima specie. Questo Compendio *è principalmente destinato a principianti, che per solito costituiscono la maggior parte degli uditori; ed essi vengono più confusi che aiutati, qualora si presenti loro un materiale storico più ampio di quello che non possano elaborare coll'aiuto delle lezioni, oppure vengano oppressi da titoli di libri e di*

saggi di cui non vedranno mai la minima parte. Chi poi voglia conoscere con maggior precisione la storia della filosofia o di singole parti di essa, non si potrà contentare dei compendii, ma dovrà ricorrere alle fonti e a lavori piú ampii; senza ch' io voglia, con questo, disconoscere che anche opere fatte con criterî differenti dalla presente abbiano la loro ragion d'essere: che, per esempio, una buona bibliografia che contenga i necessarî cenni sul valore e il contenuto delle singole opere, o una crestomazia sul tipo di quella del Preller ma con una scelta piú rigorosa, possano essere di grande aiuto per l' insegnamento. Non escludo neanche che questo mio lavoro possa trovare lettori anche fuori del pubblico a cui è piú precisamente destinato; son però d'opinione che ogni lavoro scientifico debba proporsi un fine ben determinato, e che non sia bene aver di mira, oltre allo scopo principale, fini ad esso estranei.

E. ZELLER

Berlino, 27 settembre 1883.

INTRODUZIONE

a) Introduzione metodologico - letteraria.

§ 1. La Storia della Filosofia.

La Filosofia ha il cómpito di ricercare scientificamente le ragioni ultime del conoscere e dell'essere, e d' intendere ogni realtà nella sua relazione con esse. I tentativi fatti per attuare questo cómpito formano l'oggetto di cui si occupa la storia della filosofia; ma solo in quanto tali tentativi conducano alla formazione di unità maggiori, alla determinazione di processi di svolgimento unitarî. La storia della filosofia deve mostrare da quali motivi lo spirito umano fu indotto alla ricerca filosofica; in qual forma si presentarono da principio i suoi problemi, e come esso prese a risolverli; come il pensiero, col tempo, spaziò in campi sempre piú vasti; come si sentirono necessarî sempre nuovi problemi e nuove soluzioni, e come dalla ripetizione — estremamente varia — di questo processo sorsero tutte le teorie e i sistemi filosofici che, ora compiutamente, ora incompiutamente, conosciamo. In una parola, la storia della filosofia deve rappresentare, fino dai suoi inizî, lo sviluppo del pensiero filosofico nella sua unità storica, con quella maggiore compiutezza che ci è permessa dalle fonti che possediamo.

Ora, poiché qui si tratta della conoscenza di fatti storici, e poiché i fatti, che non abbiamo veduto noi stessi, possiamo conoscerli sol per mezzo della tradizione, la storia della filosofia deve, come ogni storia, cominciare col raccogliere testimonianze dirette e indirette, con l'esaminarne l'origine e l'attendibilità, con l'accertare i fatti accostandoli alle fonti. Ma questo cómpito non si può assolvere, se non guardando al nesso storico dei fatti, in cui soltanto il fatto particolare assume la sua precisa determinazione e la sua piena attendibilità; a maggior ragione, perciò, la comprensione di un complesso corso storico è possibile non soltanto se i singoli fatti sieno raggruppati per ragioni di contemporaneità e di successione, ma anche se ne sia conosciuto il legame causale, ed ogni fenomeno venga spiegato mediante le sue cause e le condizioni che l' hanno determinato, e se ne sia mostrata l' influenza su fenomeni contemporanei e posteriori. Ora, le ipotesi e i sistemi di cui si occupa la storia della filosofia sono innanzi tutto opera di singole persone, e, come tali, si spiegano in parte con le esperienze particolari da cui trassero origine, in parte col modo di pensare e col carattere del loro autore, con le convinzioni, gli interessi e le aspirazioni, sotto la cui influenza si formarono. Ma se anche noi, per mezzo delle nostre fonti, fossimo in grado di dare, con compiutezza assai maggiore di quel che non possiamo realmente, queste spiegazioni biografiche e psicologiche, esse non sarebbero tuttavia sufficienti, poiché ci illuminerebbero solo sulle ragioni immediate dei fenomeni storici, trascurando le cause piú lontane e il complesso storico a cui quei fenomeni appartengono.

Le dottrine dei singoli pensatori dipendono, non certo in tutti nello stesso grado, ma tuttavia sempre, dalle opinioni, dalle aspirazioni, dal modo di sentire dell'ambiente in cui il loro spirito si nutrí, e sotto la cui influenza si sviluppò, e, similmente, la loro azione

storica dipende dalla loro rispondenza ai bisogni del tempo e dalla fortuna incontrata. Ma d'altra parte quelle dottrine non rimangono circoscritte al loro primo autore; si diffondono e si conservano nelle scuole e con gli scritti; si forma una tradizione scientifica; i posteri imparano dai predecessori e ne vengono incitati al compimento, al proseguimento e alla revisione dei risultati raggiunti, alla posizione di nuovi problemi, alla ricerca di nuovi metodi e di nuove soluzioni Cosí, per quanto originali e indipendenti, i sistemi filosofici appaiono sempre come parti d'un complesso storico piú ampio, da cui solo può muovere una piena comprensione di essi, da cui vien condizionata, favorita o impedita, e volta in questa o in quella direzione, la loro efficacia storica. E quanto piú noi terremo presente questo rapporto, tanto piú chiaramente vedremo il singolo fatto unirsi al complesso dello svolgimento storico, rendendo cosí necessario spiegare non solo il tutto coi singoli momenti che lo condizionano, ma questi momenti l'uno coll'altro, e cosí il particolare coll'universale. Ciò non significa che gli avvenimenti storici debbano essere costruiti aprioristicamente, dal concetto di quel periodo di vita della cui storia ci si occupa, oppure dall' idea del fine da raggiungersi con questa storia: le condizioni sotto le quali si compí il processo storico, le cause da cui esso sorse, la concatenazione dei singoli avvenimenti che ne risultò devono invece essere accertate col puro metodo storico, sulla base della tradizione.

Queste cause e condizioni, nei riguardi della storia della filosofia, si possono ridurre a tre classi: le condizioni generali di cultura d' ogni tempo e di ogni popolo; l' influenza dei sistemi precedenti sui successivi; la caratteristica individuale dei singoli filosofi. Se per la spiegazione delle teorie filosofiche ci si limita all'ultima classe, si ottiene quel pragmatismo biografico e psicologico, di cui abbiam già parlato. Se invece si parte dalla conside-

razione che la filosofia non è un territorio a sé, ma ch'essa è una delle varie parti le quali, riunite, costituiscono il complesso della vita dei popoli e dell'umanità; che nella sua origine nel suo progresso e nel suo carattere è determinata dalle condizioni religiose e politiche, dallo stato generale della cultura, dal grado di sviluppo delle altre scienze, si cercherà di comprenderla partendo da queste premesse generali derivanti dalla civiltà del suo tempo.

Se si dà importanza decisiva alla continuità della tradizione scientifica, all' intima unità e all'azione reciproca delle scuole e dei sistemi filosofici, la storia della filosofia ci appare un processo chiuso in se stesso, movente da un determinato punto di partenza, con una sua intima coerenza; processo che s' intende tanto piú a fondo, quando piú pienamente si riesce a mostrare in ogni fenomeno la conseguenza logica di quello che immediatamente precede, e cosí nel Tutto, come fece lo Hegel, un processo realizzantesi con necessità dialettica. Ma se questo momento acquista tanto maggiore importanza quanto piú la filosofia diventa indipendente nel suo campo, l' indirizzo e la forma del pensiero filosofico vengono sempre determinati dalle altre forme del pensiero. Se non che queste, per quanto riguarda la loro influenza e importanza, non stanno sempre nel medesimo rapporto l'una rispetto all'altra. Al contrario, ora ha maggiore importanza l'intervento creatore di una personalità dominante, ora la dipendenza dei sistemi successivi dai precedenti, ora l'azione delle condizioni generali della civiltà. Lo storico ha da ricercare quale importanza abbia nel caso specifico, pei risultati che ne derivarono, ognuno di questi elementi, e di delineare, sulla base di queste ricerche, un quadro del processo storico e del nesso dei fatti da cui esso è costituito.

§ 2. La filosofia greca.

Il problema delle cause che determinano il mondo e la vita degli uomini ha occupato lo spirito umano fino dai tempi piú antichi e nei luoghi piú varî.

Ma ciò che fece sorgere quel problema fu originariamente non tanto l'amore di conoscere quanto il senso della dipendenza da forze superiori e il desiderio di assicurarsene il favore; e la via per cui si cercò la risposta non fu la ricerca scientifica ma la poesia mitologica. Solo presso pochi popoli ne nacquero, col tempo, speculazioni teologiche e cosmologiche che cercano di dare una piú vasta visione dell'origine e dell'ordinamento del mondo. Ma, finché queste speculazioni seguitano a muovere dalla tradizione mitologica e si limitano a sviluppare e trasformare intuizioni mitiche, possono essere considerate solo come gradi precedenti alla filosofia, non come teorie filosofiche vere e proprie. La filosofia incomincia solo quando si sente e si soddisfa il bisogno di spiegare i fenomeni con cause naturali. Questo bisogno può esser sorto indipendentemente in varî luoghi, se c'erano le condizioni necessarie; e realmente incontriamo, presso gli Indiani e i Cinesi, degli insegnamenti sistematici che si distanziano dalle concezioni teologiche di questi popoli quanto basta per poter essere considerati come la loro «filosofia». Ma l'idea d'una conoscenza razionale delle cose s'è affermata assai piú vigorosamente e con piú durevoli conseguenze che non presso quei due popoli, fra i Greci; i quali sono anche i soli la cui tradizione scientifica si sia continuata, con processo ininterrotto, fino a noi. I fondatori della filosofia greca sono anche i progenitori della nostra; perciò il conoscerli ha per noi non solo un interesse storico, ma, insieme,

anche un profondo interesse pratico-scientifico, che di tanto supera quel che ci offre la restante scienza dell'antichità di quanto la filosofia greca sorpassa quella per il suo contenuto spirituale, per la sua compiutezza scientifica, per il suo ricco e logico svolgimento.

§ 3. Fonti.

La storia della filosofia nell'antichità.

Fra le fonti a cui dobbiamo la nostra conoscenza della filosofia antica, occupano il primo posto, quando siano autentici, come fonti dirette, gli scritti dei filosofi e i frammenti che delle loro opere perdute si son conservati. Gli scritti non autentici possono esser messi a profitto, in quanto si possa determinarne l'origine e l'epoca, come testimonianze delle idee e delle opinioni dell'ambiente in cui sorsero. Alle fonti indirette appartengono, oltre alle opere storiche che trattano particolarmente della personalità, della vita e delle dottrine dei filosofi, anche tutte le opere in cui occasionalmente se ne fa menzione; tra le quali ci offrono la messe più copiosa in parte le raccolte di frammenti d'antichi scrittori, come quelle di Ateneo, Gellio ed Eliano; la προπαρασκευὴ εὐαγγελική (330 d. Cr. ca.) di Eusebio, i quattro libri di Giovanni Stobeo (tra il 450 e il 550) ἐκλογῶν ἀποφθεγμάτων ὑποθηκῶν, che, nella parte che ne possediamo, sono nei nostri manoscritti divisi tra le *Ecloghe* e il *Florilegio* [1]), e la *Biblioteca* di Fozio (m. 891); in parte opere scientifiche i cui autori, per dare fonda-

[1]) Editi dal Meineke in 4 voll. (1855-1864); su nuova base critica, dal Wachsmuth (vol. I e II, comprendenti le *Ecloghe*), e O. Hense (voll. III e IV 1. 2., comprendenti il *Florilegio*), Berlino, 1884, 1886, 1894, 1909, 1912.

mento alle proprie dottrine, studiano a fondo quelle dei loro predecessori; come fa ampiamente, per primo — a quanto ne sappiamo — PLATONE, assai piú compiutamente di lui ARISTOTELE, e, in séguito, scrittori come FILODEMO, CICERONE, SENECA, PLUTARCO, GALENO, SESTO EMPIRICO, NUMENIO, PORFIRIO, GIAMBLICO, PROCLO, FILONE di Alessandria e i dottori della Chiesa Cristiana: GIUSTINO, IRENEO, CLEMENTE, ORIGENE, IPPOLITO, TERTULLIANO, AGOSTINO, TEODORETO ecc.

Da ARISTOTELE, per quel suo rapido esame critico dei principî dei suoi predecessori contenuto nel 1° libro della *Metafisica*, venne l' impulso alla trattazione a parte della storia della filosofia, che TEOFRASTO intraprese nei 18 libri delle sue *Dottrine dei fisici* (φυσικαὶ δόξαι, citate anche come *Storia della fisica*, φυσικὴ ἱστορία), e in numerose monografie, mentre EUDEMO, in opere speciali, trattò la storia dell'aritmetica, della geometria, dell'astronomia, e forse anche delle figurazioni teologiche. Sulla *Storia della fisica* di TEOFRASTO si basarono, coma ha mostrato il DIELS (*Doxographi graeci*), le brevi esposizioni delle dottrine dei varî filosofi che CLITOMACO (120 ca. av. Cr.) pubblicò con la critica di CARNEADE alle teorie filosofiche, che sembra siano state piú tardi una delle fonti principali degli scettici; e su quelle si fondò pure la compilazione dei *Placita*, opera di un anonimo, forse di POSIDONIO, della prima metà del primo secolo av. Cristo, utilizzata già da CICERONE e da VARRONE; un estratto ce n'è per gran parte rimasto negli pseudoplutarchici *Placita philosophorum*, nelle *Ecloghe* di STOBEO e nella Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτική, IV, 5 sgg. di TEODORETO († 457). Teodoreto dice AEZIO [1]) autore di questo estratto; il

---

[1]) Il DIELS, *Doxogr.*, 273 sgg., ha ricostruito gli *Aetii Placita* collo Pseudoplutarco e Stobeo, i cui testi pone a riscontro in due colonne. Si citerà in séguito secondo questa ricomposizione.

tempo della sua redazione sembra cadere al primo terzo, quello dei *Placita* plutarchici alla metà del secondo sec. d. Cr. Da una Epitome delle δόξαι di TEOFRASTO attinse, sembra intorno al 150 av. Cr., l'autore delle pseudoplutarchiche στρωματεῖς (di cui frammenti in EUSEB., *pr. ev.*, I, 8), e da simili estratti due dossografi utilizzati da IPPOLITO (αἱρέσεων ἔλεγχος, vol. I, prima indicato col titolo di *Philosophumena* di Origene; 220 ca.) e da DIOGENE LAERZIO. Ulteriori traccie di questa letteratura si mostrano nei Padri della Chiesa Ireneo (190 ca.), Clemente (200 ca.), Eusebio († 340 ca.), Epifanio († 403), Agostino († 430); le ultime derivazioni che ne possediamo sono l'opera pseudogalenica περὶ φιλοσόφου ἱστορίας e il διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων di ERMIA. Da motivi in parte non storici provenne la esposizione sincretistica delle dottrine accademiche peripatetiche e stoiche colla quale l'accademico ANTIOCO di Ascalona (m. 70 av. Cr. ca.) cercò di giustificare il suo eclettismo; a lui seguirono, nello stesso indirizzo, verso la fine del secolo, l'accademico EUDORO e l'eclettico stoico ARIO DIDIMO (i cui framm. v. in DIELS, *Doxogr.*, 445 sgg.; STOB. II, p. 37 sgg. WACHSM. [1]). Cfr. § 81.

Accanto a queste pure e semplici esposizioni delle dottrine filosofiche c'è una seconda serie di scritti che trattarono dei filosofi dal punto di vista biografico, sia ad uno ad uno, sia per scuole, e unirono all'esposizione delle dottrine dei singoli filosofi notizie sulla loro vita; alle dottrine di una scuola notizie sul suo fondatore. A questi appartengono i *Memorabili di Socrate* di SENOFONTE e la parte storica dei *Dialoghi* di PLATONE, insieme agli scritti perduti dei platonici SPEUSIPPO, SENOCRATE, FILIPPO ed ERMODORO sul loro maestro,

---

[1]) Sulle sue fonti v. STRACHE, *De Arii Did. in morali philosophia auctoribus*, 1909.

all'opera di ERACLIDE PONTICO sui Pitagorici, del pitagoreo LICONE (320 ca.) su Pitagora. Ma anche questo ramo della storia della filosofia ebbe i suoi migliori cultori nella scuola peripatetica e fra i dotti alessandrini ad essa affini. Si ricordano monografie sopra singoli filosofi, ed estratti dalle loro opere, già di ARISTOTELE e di TEOFRASTO, come degli aristotelici DICEARCO, ARISTOSSENO (Βίοι ἀνδρῶν, Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις), CLEARCO, FENIA.

Intorno al 250 av. Cr., il famoso CALLIMACO di Cirene scrisse in Alessandria la sua grande opera storica, importante anche per la storia della filosofia, πίνακες τῶν ἐν πάσῃ παιδείᾳ διαλαμψάντων καὶ ὧν συνέγραψαν; intorno al 240 NEANTE di Cizico un'opera περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν; intorno al 225 ANTIGONO di Caristo i suoi βίοι; intorno al 200 il peripatetico ERMIPPO ὁ Καλλιμάχειος compilò ugualmente dei βίοι, ricca sorgente di notizie biografiche e storiche; l'aristarcheo SATIRO, parimenti peripatetico, altri βίοι; subito dopo, SOZIONE la sua διαδοχὴ τῶν φιλοσόφων, testo che fece legge per la classificazione dei singoli filosofi in scuole; estratti da queste due ultime opere compose ERACLIDE LEMBO (180-150 ca.). Dopo di questi, il peripatetico ANTISTENE (è dubbio se sia da identificarsi collo storico di Rodi) scrisse le φιλοσόφων διαδοχαί; un'opera dal medesimo titolo di SOSICRATE cade probabilmente nell'età di Cicerone. Alla scuola accademica appartenne ARISTIPPO (ca. 210 av. Cr.), che scrisse π. φυσιολόγων; dalla stessa scuola proviene l'opera di CLITOMACO περὶ αἱρέσεων, (forse la stessa ch' è citata a pag. 19).

Dalla scuola stoica provenne ERATOSTENE (276-2 — 197-2), il dotto famoso, le cui determinazioni cronologiche hanno valore anche per la storia della filosofia; a lui si riconnette in piú punti il suo compagno di scuola APOLLODORO (140 av. Cr. ca.), nella sua *Cronica*, fonte storica abbondante per gli scrittori piú tardi, (i frammenti furon raccolti da F. JACOBY, 1902); è in-

vece dubbio fino a qual punto le monografie di un CLEANTE e di uno SFERO e l'opera di PANEZIO sulle scuole filosofiche abbiano avuto carattere storico. Sembra che anche EPICURO non abbia trattato dal punto di vista storico la filosofia precedente a lui: tentativo che invece noi conosciamo in alcune opere uscite dalla sua scuola: un poco attendibile scritto di IDOMENEO (270 av. Cr. ca.) sui Socratici; una συναγωγὴ τῶν δογμάτων e una *Vita di Epicuro* di APOLLODORO (120 av. Cr. ca.), una σύνταξις τῶν φιλοσόφων di FILODEMO (50 av. Cr. ca.), da cui sembra siano stati tolti due cataloghi ercolanensi dei filosofi accademici e stoici. Contemporanei ma piú giovani di Filodemo sono DEMETRIO e DIOCLE di Magnesia, dei quali il primo ha scritto sugli omonimi illustri, il secondo una ἐπιδρομὴ τῶν φιλοσόφων, e lo stoico APOLLONIO, di Tiro, del quale si cita una *Vita di Zenone*; un po' piú vecchio è ALESSANDRO POLISTORE, autore di una Storia delle scuole filosofiche (φιλοσόφων διαδοχαί) e di una interpretazione dei simboli pitagorici. Non prima del 70 av. Cr. ha compiuto IPPOBOTO il suo *Catalogo dei filosofi* e il suo lavoro π. αἱρέσεων; intorno al 70 d. Cr. NICIA di Nicea scrisse le sue διαδοχαί.

Dal primo secolo dell' êra volgare in poi la storia e la dottrina di Pitagora furono esposte piú volte nella scuola neo-pitagorica, ma senza critica e senso storico: cosí, fra il 60-80 d. Cr. ca., da MODERATO e APOLLONIO di Tiana, intorno al 130 da NICOMACO. Molte notizie per la storia della filosofia fornirono gli scritti di FAVORINO, mentre del compendio critico dei sistemi filosofici fatto dal peripatetico ARISTOCLE (180 d. Cr. ca.) ci ha conservato frammenti Eusebio. Ma la piú gran parte degli scritti finora ricordati sulla storia della filosofia ci è nota solo per frammenti e per singole citazioni; di cui una parte considerevole la dobbiamo ai dieci libri di DIOGENE LAERZIO sulla vita e le dottrine dei piú famosi filosofi (cfr. p. 20).

Per quanto questa compilazione, ch'è probabilmente del secondo quarto del terzo secolo d. Cr. (secondo una congettura dell' USENER, *S.B. d. Berl. Ak. d. W.* 1893, p. 1023 sgg., si tratta del rimaneggiamento di un compendio di Nicia), sia negligente e senza senso critico, tuttavia sono per noi impagabili, data la perdita della maggior parte delle fonti piú antiche, le notizie che essa ci dà, per solito di terza o di quarta mano, assai spesso colla citazione delle fonti a cui Diogene o le opere da lui copiate le dovevano [1]. Fra i neoplatonici si rese benemerito della conoscenza dei filosofi piú antichi (fino a Platone) il dotto PORFIRIO (232-304 ca. d. Cr.), oltre che per i suoi *Commentarî*, anche per la sua φιλόσοφος ἱστορία, di cui si è conservata la *Vita di Pitagora*. Una particolareggiata *Vita di Pitagora* serviva di introduzione a un'opera dogmatica del suo scolaro GIAMBLICO.

Costituiscono una fonte importantissima per la storia della scuola neoplatonica i βίοι σοφιστῶν (filosofi e retori) di EUNAPIO (400 ca. d. Cr.); la storia successiva di questa scuola formava l'oggetto della φιλόσοφος ἱστορία di DAMASCIO, giuntaci in frammenti (520 ca. d. Cr.). Dopo il 550 scrisse ESICHIO di Mileto la sua opera π. τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων, dalla quale sono in massima parte riprodotti gli articoli sui filosofi antichi del *Lexicon* di SUIDA (fra il 1000 e il 1150 d. Cr.); però lo scritto che possediamo ora sotto il nome di Esichio è una tarda compilazione bizantina da Diogene e Suida; anche il presunto *Violarium* dell'imperatrice Eudocia (1060-1070) pare risalga al 16° secolo.

---

[1]) Sulle fonti di Diogene, v. WILAMOWITZ, *Antigonos v. Karystos*, 1881; LEO, *Die griech.-röm. Biographie*, 1901, p. 35 sgg.; SCHWARTZ, in Pauly Wissowa, V, 735 sgg.; CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos*, 1906, p. 133 sgg.

Fra le nostre fonti per la conoscenza dei filosofi antichi occupano un posto importante anche gli scritti dedicati al commento delle opere loro. Come si sia sentito presto il bisogno di tali lavori dimostra la circostanza che l'accademico CRANTORE (280 ca. av. Cr.) commentò il *Timeo* di Platone, lo stoico CLEANTE (260 ca.) l'opera di Eraclito, il grammatico ARISTOFANE di Bisanzio (200 ca.), ordinò in trilogie le opere di Platone.

Ma il periodo aureo dell'attività dei commentatori comincia alla metà del primo secolo av. Cr. In questo tempo iniziò nella scuola peripatetica ANDRONICO da Rodi, l'editore di Aristotele e di Teofrasto, lo studio addottrinato delle opere aristoteliche; da lui fino al famoso esegeta ALESSANDRO DI AFRODISIA (200 ca. d. Cr.) si sussegue una lunga serie di dotti che si occuparono di queste opere sia in commentarî sia in lavori introduttivi e generali. L'esempio fu seguíto dalla scuola platonica. Subito dopo Andronico si resero noti per i loro studî su Platone DERCILIDE ed EUDORO, un po' piú tardi TRASILLO. Dopo PLUTARCO, Platone viene spiegato nella scuola accademica con lo stesso zelo che Aristotele nella peripatetica. I neoplatonici (e già prima singoli studiosi) si dedicarono, fino al VI sec., allo studio di ambedue questi pensatori con pari cura. Dei commentarî rimastici (quelli su Aristotele furon editi di recente dall'Accademia di Berlino) sono di singolare valore per la storia della filosofia, specialmente per i frammenti che contengono di scritti filosofici, quelli di ALESSANDRO sulla *Metafisica* di Aristotele, di SIMPLICIO (530 ca. d. Cr.) sulla *Fisica* e i libri di Astronomia; inoltre, gli altri lavori di commento di questi due esegeti e di GIOVANNI FILOPONO (530 ca.) su opere aristoteliche, di PROCLO (410-485) su opere platoniche.

§ 4. Letteratura moderna.

Degli studî moderni sulla filosofia greca, noi qui dobbiamo citare solo quelli degli ultimi due secoli, e, di questo periodo, quelli solamente che abbiano particolare importanza per la storia della nostra disciplina, o che siano di valido aiuto ancor oggi per lo studioso. Fra questi si deve, innanzi tutto, ricordare come lavoro fondamentale la *Historia critica philosophiae* del Brucker (1742 sgg.; per la filos. ant. v. i voll. 1 e 2), opera di dottrina e di critica di singolare valore, anche se il punto di vista del giudizio storico non si innalzi su quello del tempo; e, insieme, i capitoli concernenti questo argomento della *Bibliotheca Graeca* di J. A. Fabricius (1705 sgg., notevolmente ampliata nell'ediz. di Harless, 1790 sgg.). Alla fine del XVIII e al principio del XIX sec., la storia della filosofia fu compiutamente esposta in tre grandi opere: nel *Geist der spekulativen Philosophie* (1791-97) del Tiedemann, nel *Lehrb. d. Gesch. d. Phil.* (1796-1804) del Buhle e nella *Gesch. d. Phil.* (1798-1819; [trad. ital, di F. Longhena, 4 voll., Milano, Fontana, 1832]) del Tennemann. Ognuna di queste opere ha il suo valore; piú a lungo di tutte conservò meritato pregio quella del Tennemann, malgrado l'unilateralità con cui Kant ne domina il giudizio storico. Insieme, dobbiamo far menzione per la filosofia antica, dei lavori del Meiner, *Gesch. d. Wissenschaften in Griechenland u. Rom* (1781 sgg.), e altri; e dei *Beiträge* (1791 sgg.) del Fülleborn.

Ma presto si fece sentire l'influenza della filosofia postkantiana e del nuovo spirito con cui si cominciò a coltivare lo studio dell'antichità. Diedero il modello di una trattazione storica che penetrasse a fondo nelle caratteristiche degli antichi filosofi e nell'intima of-

ficina del loro pensiero lo SCHLEIERMACHER colle sue indagini su varî filosofi greci (ora cfr. *Werke zur Phil.*, voll. II e III), ma specialmente con le introduzioni e con le note alla sua traduzione di Platone (*Platons Werke*, 1804-1828), a cui seguí, dopo la sua morte, una serrata *Geschichte der Philosophie* (1839, *W. zur Phil.*, v. II, P. I), suggestiva per l'originalità della concezione, e il BOECKH coi suoi classici studi su Filolao (1819) e Platone (oltre agli scritti che vanno dal 1807 al 1865, e furono stampati nel 3° vol. dei *Kl. Scriften*, *in Plat. Minoem*, 1806; *Untersuch. über das Kosmische System des Plato*, 1852). Le *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* dello HEGEL (edite dopo la sua morte, 1833 sgg., 1840 sgg., in *Werke*, voll. 13-15) sono, è vero, piuttosto unilaterali nel far risaltare la necessità dialettica dello svolgimento storico di ciò che segue da ciò che precede, ma hanno fortemente influito sulla comprensione scientifica e sull'apprezzamento storico dei sistemi filosofici. Nel loro indirizzo generale si rannodano allo Schleiermacher le opere pregevolissime di H. RITTER, *Gesch. d. Phil.* (voll. 1-4, 1829 sgg., 1836 sgg.; [trad. franc., 4 voll., Paris, 1835-36.]) e del BRANDIS, *Handbuch d. Gesch. d. griech.-röm. Phil.* (3 parti in 6 voll., 1835-66).

Porsi fra la ricerca erudita e la trattazione speculativa, raggiungere la comprensione dell' importanza e dell'unità dei particolari movendo dalla tradizione stessa per mezzo d'un esame critico e del collegamento dei fatti storici è il cómpito che si propose l' autore di questo volume nella *Philosophie der Griechen* (1ª ediz., 1844-1852; 3ª ediz., 1869-1882; P. I. 1. 2, 5ª ediz., 1892; P. II a, 4ª ediz., 1888; P. III a, 4ª ediz., curata da E. WELLMANN, 1909; P. III b, 4ª ediz., 1903; [trad. francese, comprendente solo il periodo che va fino a Socrate, a cura di E. Boutroux, Paris, 1877-84]). Piú brevemente, lo STRÜMPELL, partendo dal punto di vista della scuola herbartiana, ha trattato nel 1854

la *Gesch. der theoret. Philosophie der Griechen vor Ar.*, nel 1861 la *Gesch. der praktischen Philosophie der Griechen vor Aristoteles.* Rappresentare la filosofia antica nella sua relazione con tutti gli altri aspetti della vita è il pensiero ispiratore dell'opera del GOMPERZ, *Griech. Denker* (3 voll., 1° vol.: *Die Vorsokratiker* 1896, 3ª ediz., 1903; 2° vol., *Sokrates und Platon*, 1901, 3ª ediz., 1912; 3° vol., *Aristoteles*, 1909; [trad. francese di A. REYMOND, Paris, 1904-1910]). Una serrata esposizione dello svolgimento della filosofia antica dal punto di vista della logicità immanente è data da H. v. ARNIM, *Die europäische Philos. d. Altertums* (nella *Allgem. Gesch. d. Phil.*, P. I, Sez. 5ª di *Kultur der Gegenwart*, 1909, pp. 115-287; 2ª ediz., 1913, pp. 94-263). Nella *Gesch. d. griech. Phil.* del DÖRING (2 voll., 1903) la filosofia antica viene intesa come agatologia. Trattano la filosofia precedente a Platone E. KÜHNEMANN, *Grundlehren der Phil.* (1899); dal punto di vista neokantiano, W. KINKEL, *Gesch. d. Phil.*, P. I: *Von Thales bis auf die Sophisten*, 1906; P. II: *Von Sokrates bis Plato*, 1908. Fra gli studiosi non tedeschi che hanno fatto progredire nei tempi moderni lo studio della filosofia greca son da notarsi: V. COUSIN (1792-1867) coi suoi *Fragments philosophiques*, la sua *Introduction à l'histoire de la Philosophie*, e la *Histoire générale de la philosophie*; GIORGIO GROTE (1794-1871) colla parte filosofica della sua *History of Greece*, specialmente il vol. VIII, col suo *Plato* (1865), e coll' incompleto *Aristotle* (1872). Per il periodo presocratico sono importanti le opere di TANNERY *Pour l'histoire de la science hellène* (1887); J. BURNET, *Early Greek philosophy* (1892; 2ª ed., 1908); GOEBEL, *Die vorsokratische Philosophie* (1910). Dei numerosi sommarî e compendî che trattano il nostro argomento, possono esser citati i seguenti: BRANDIS, *Handb. d. Gesch. d. griech.-röm. Phil.* (1835-1860); *Gesch. d. Entwicklungen d. griech. Phil.* (1862, 1866); PRELLER (prima: RITTER e PR.) *Historia phil. graeco-*

romanae ex fontium locis contexta (1838; 7ª ediz., curata da SCHULTESS e WELLMANN, 1888; 8ª ed., cur. dal WELLMANN 1898); SCHWEGLER, *Gesch. d. phil. im Umriss* (1848; 16ª ed., 1905; [tr. it. di S. PIZZI, Caserta, 1874]); id., *Gesch. d. griech. Phil.* (ed. dal Köstlin nel 1859; 4ª ediz., 1886); ÜBERWEG, *Grundriss d. Gesch. d. Phil.* (1 P., 1862; 5-9ª ediz., curata da M. HEINZE, 10ª ediz., a cura di K. PRAECHTER, 1910); E. ERDMANN, *Grundr. d. Gesch. d. Phil.* (1 P., 1866; 4ª ediz., curata da B. ERDMANN, 1896); LEWES, *History of phil.* (vol. I, 1867); WINDELBAND, *Gesch. d. antik. Phil.* (1888; 3ª ediz., curata dal BONHÖFFER, 1912); ID., *Gesch. d. Phil.* (1892; 6ª ediz., 1912); REHMKE, *Grundr. d. Gesch. d. Phil.* (1896); VORLÄNDER, *Gesch. d. Phil.* (in 2 voll., 1903; 3ª ediz., 1911); BAUMANN, *Gesamtgesch. d. Phil.* (1903); DEUSSEN, *Die Phil. d. Griechen* (1911); M. WUNDT *Griech. Weltanschauung* (1910); A. GERCKE, *Gesch. d. griech. Phil.* (Intr. all'*Altertumsw.* di GERCKE e NORDEN, vol. II, 1910, 2ª ediz., 1912). *Grosse Denker*, ed. da E. v. ASTOR vol. 1 (s. a.; ma 1911); ivi A. FISCHER, *Vorsokr. Phil.*; R. RICHTER, *Sokr. u. d. Sophisten*; NATORP, *Plat.*; BRENTANO, *Arist.*; SCHMEKEL, *Hellenist-röm. Phil.* Trattano la storia di singoli parti e dottrine filosofiche: PRANTL, *Gesch. d. Logik im Abendland*, vol. 1 (1855); NATORP, *Forschungen z. Gesch. d. Erkenntnis-problems* (1884); DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissensch.* (vol. 1, 1883); BENDER, *Mythologie u. Metaphysik* (vol. 1, 1899); EUCKEN, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker* (1890; 10ª ediz. 1912; [tr. it. di P. MARTINETTI, Torino, Bocca, 1909]); WILLMANN, *Gesch. d. Idealismus* (1 vol., 1894; 2ª ediz. 1907); LANGE, *Gesch. d. Materialismus* (1 P., 3ª ediz. 1876; 7ª ediz. curata dal COHEN, 1902; [trad. franc. 1877]); BÄUMKER, *Das Problem d. Materie in d. griech. Phil.*, 1890; BR. BAUCH, *Das Substanzproblem in d. griech Phil.*, 1907; CAIRD, *Evolution of theology in Greek philosophers*, 1904; CH. HUIT, *La philosophie*

de la nature chez les anciens (1901) ; RIVAUD, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la phil. gr. depuis les origines jusqu'à Théophr.* (1906) ; O. GILBERT, *Die meteorol. Theorien d. griech. Altert.*, 1907 ; M. HEINZE, *Die Lehre vom Logos in der griech. Phil.* (1872) ; AALL, *Gesch. d. Logos-idee in d. griech. Phil.* (2 P., 1896, 1899) ; SIEBECK, *Gesch. d. Psychologie* (I. P. 1ª sez. 1880 ; 2ª, 1884) ; E. ROHDE, *Psyche, Seelenkult u. Unsterblickeits-glauben d. Griechen* (1897 ; [trad. it. di E. CODIGNOLA e A. OBERDORFER, Bari, Laterza, 1914-16]) ; KRISCHE, *Die theologischen Lehren d. griech. Denker* (1840) ; P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs* (1904) ; O. GILBERT, *Griech. Religionsphil.*, (1911); ZIEGLER *Gesch. d. Ethik* (1 P., 1881) ; KÖSTLIN, *Gesch. d. Ethik* (1 P., 1887) ; L. SCHMIDT, *Die Ethik d. alten Griechen* (2 voll., 1882) ; M. WUNDT, *Gesch. d. griech. Ethik* (1 vol., 1908, 2 vol., 1911) ; HILDENBRAND, *Gesch. u. System d. Rechts — u. Staats — phil.* (1 vol., 1860) ; PÖHLMANN, *Gesch. d. antiken Kommunismus u. Sozialismus* (2 voll., 1892. 1901, 2ª ediz., col titolo *Gesch. d. sozialen Frage u. d. Sozialismus in d. antiken Welt*, 1912) ; WALTER, *Gesch. d. Aesthetik im Altertum* (1893). Il DIELS ha nei suoi *Doxographi Graeci* edito i dossografi greci ed esplorate le loro fonti. Della letteratura dei Florilegi si son resi benemeriti il WACHSMUTH coi suoi *Studien z. d. griech. Florilegien* (1892 ; sulla sua ediz. delle *Egloghe di Stobeo*, v. p. 18,[1]) e lo ELTER in una serie di lavori.

La raccolta finora più ampia, sebbene scientificamente inadeguata, di frammenti di antichi filosofi che ha pubblicato il MULLACH, *Fragmenta philosophorum Graec.* (in 3 P., 1860, 1867, 1881), è stata di recente per gran parte sostituita dalla raccolta condotta su base strettamente critica del DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker* colla traduzione tedesca (1903 ; la 2ª ed. è arricchita da un Commentario, da un indice dei passi e dei nomi, e da un glossario compilato da W.

Kranz, vol. I, 1906; II, 1, 1907; II, 2, 1910; 3ª ediz., I e II vol., 1912) [1]. A un piú largo pubblico sono destinati *Die Vorsokratiker in Auswahl*, tradotti da W. Nestle (1908). Son citate al luogo loro proprio le piú importanti monografie sui singoli filosofi e le loro dottrine.

Anche i manuali di storia letteraria e di storia generale parlano della vita e degli scritti dei filosofi. Alle dottrine filosofiche si accenna spesso anche nei lavori sulla storia della matematica, astronomia, medicina, geografia, linguistica e religione antica.

---

[1]) Noi citeremo sempre la 3ª ediz. della raccolta del Diels.

b) Introduzione storica.

§ 5. Il sorgere della filosofia greca: sua supposta derivazione orientale.

Una vecchia tradizione afferma che la maggior parte dei piú importanti filosofi greci, Pitagora, Democrito, Platone ecc., debbano le loro dottrine filosofiche a popoli orientali. Dopoché gli Egiziani, già al tempo di Erodoto, avevano cercato di farsi passare presso i Greci come progenitori della religione greca, fin dal III sec. av. Cr. ci incontriamo nell'opinione, introdotta forse dapprima da Orientali, ma prontamente accettata e sviluppata dai Greci, che tutta la filosofia greca, o almeno molti dei sistemi e delle dottrine che esercitarono in Grecia maggiore influenza, provengano dall'Oriente. La stessa pretesa sollevarono i Giudei della scuola alessandrina, dopo il II sec. av. Cr., per i profeti e le sacre scritture del loro popolo; e la loro opinione trovò séguito nei dottori cristiani, da Clemente ed Eusebio sino alla fine del Medioevo. Oggi, certo, queste favole giudaiche sono totalmente abbandonate; mentre la ipotesi di un'origine orientale della filosofia greca trova tuttora dei difensori. A difenderla fervidamente sorsero, verso la metà dello scorso secolo, il Röth nella *Gesch. d. Abendl. Phil.* (I vol., 1846, 1862; II vol., 1858) e il Gladisch (dopo il 1848, in una serie

di scritti; cfr. *Phil. d. Gr.* I, p. 27 sg.). Anche negli ultimi decennî è stato spesso rinnovato il tentativo di derivare dall'Oriente le dottrine di singoli filosofi greci, come quella di Eraclito dall' Egitto, quella di Pitagora e di Democrito dall'India; ed ora si studia di mostrare influenze babilonesi sulla filosofia greca [1]).

Senza dubbio i progenitori dei Greci hanno portato seco dalle loro sedi originarie nella nuova patria, colla piú antica forma della loro lingua, anche certe concezioni religiose e morali simili a quelle degli altri popoli indoeuropei; e durante molti secoli hanno subíto l' influenza dei loro vicini d'Oriente, sotto la quale appunto s'è svolto, dal pelasgico, il popolo greco. I cui primi maestri pare siano stati prevalentemente i Fenicî; piú remoti i Babilonesi e gli Egizi. Culti e divinità orientali si fusero o si aggiunsero ai greci; le antiche ròcche e tombe dei re, le fortificazioni e le opere idrauliche dell'età preomerica, al pari dei primi inizî dell'arte figurativa, mostrano traccia di maestri e modelli orientali: dai Fenici i Greci hanno ricevuto l'alfabeto e appresa la scrittura; insieme con misure, pesi e monete, provennero loro dall'Oriente i principî dell'aritmetica e della geometria; insieme col perfezionamento della navigazione, quello dell'astronomia. Che, invece, i Greci abbiano tolto dall'Oriente anche dottrine e metodi filosofici (eccetto alcune tarde manifestazioni) noi non possiamo dimostrare. Infatti, sebbene spesso incontriamo questa asserzione negli scrittori del periodo alessandrino e post-alessandrino, nessuno di essi mostra di doverla a una tradizione sicura, basata su prove concrete.

Si osserva anzi questo fatto notevole: che le testi-

---

[1]) Secondo il WILLMANN, nell'*op. cit.* a p. 28, i piú importanti sistemi filosofici greci derivano da una antichissima fonte di saggezza, a cui hanno attinto anche gli Egiziani, i Babilonesi, i Magi, gli Indî e i Giudei.

monianze tanto piú completamente tacciono quanto piú cronologicamente ci avviciniamo ai presunti precursori, e sono tanto piú abbondanti quanto maggiormente ci allontaniamo da essi ; e che, man mano che i Greci vengono in contatto con popoli orientali sempre piú lontani, aumentano anche i presunti maestri dei loro piú antichi filosofi. Questo dato di fatto mostra sicuramente che le asserzioni posteriori non hanno fondamento storico ; non sono testimonianze, ma semplici supposizioni. Se d'altra parte si credesse di potere inferire una dipendenza della filosofia greca da speculazioni orientali per la intima affinità tra queste e quella, tale illusione svanisce quando si studino quelle due correnti nella loro storica determinatezza e non si attribuisca né ai Greci né agli Orientali ciò che un'interpretazione posteriore ha posto nelle loro dottrine. In tal caso la loro somiglianza si limita a cosí poca cosa, che non c'è bisogno di ammettere che i filosofi greci abbiano attinto le loro dottrine in tutto o in parte a fonti orientali. E non solo questa tesi è indimostrabile, ma contro di essa stanno ragioni positive di molta importanza. I popoli orientali, coi quali i Greci vennero in contatto fino ad Alessandro, possedevano, sí, per quanto di essi ci è noto, mitologie e cosmogonie mitiche, ma nessuno aveva una filosofia, nessuno aveva tentato una spiegazione naturalistica delle cose che avesse potuto servire ai pensatori greci come fonte od esempio. E se anche si fosse trovata presso quei popoli qualche traccia di speculazione filosofica, la difficoltà dell'intelligenza linguistica avrebbe posto gravi ostacoli al suo trapiantamento in Grecia. Dal canto suo, la filosofia greca porta un'impronta assolutamente nazionale : mancano, nei suoi stessi piú antichi rappresentanti, quei fenomeni che ci si presentano sempre quando un popolo tragga da altri la sua scienza : nessuna lotta dell'elemento indigeno col forestiero, mai l'uso di formole non intese, nessuna traccia di una

non originale appropriazione e imitazione della materia derivata da fonti esotiche. E mentre presso gli Orientali la scienza è assolutamente monopolio della casta sacerdotale, e dipende perciò dai suoi dogmi e dalle sue tradizioni, non solo la filosofia greca appare fin dagli inizî pienamente libera e indipendente, ma, sopratutto, mancano al popolo greco una vera e propria casta sacerdotale e una gerarchia, tanto piú completamente, quanto piú si risale nel tempo. Se infine esaminiamo le piú antiche e sicure testimonianze, ARISTOTELE concede (*Met.*, I, 1, 981 b 23) agli Egiziani di avere scoperto pei primi le scienze matematiche, ma non fa mai menzione di filosofemi egiziani od altrimenti orientali, sebbene egli segua con molta cura ogni traccia delle dottrine posteriori nei pensatori piú antichi. Al tempo di ERODOTO sembra che nemmeno gli stessi sacerdoti egiziani avessero ancora pensato che il sapere filosofico potesse essere stato da loro importato in Grecia ; DEMOCRITO (in CLEMENTE, *Strom.*, I, 15, 69, p. 356 sg. P. = I, p. 53 sg.) non concede nella geometria ai dotti egiziani alcuna priorità su di lui e PLATONE attribuisce (*Rep.* IV, 435 E, *Leggi*, V, 747 C) come caratteristica agli Egiziani e ai Fenici il φιλοχρήματον, ai Greci il φιλομαθές.

§ 6. FONTI INDIGENE DELLA FILOSOFIA GRECA.

Le vere ragioni del sorgere della filosofia greca sono da ricercarsi nella felice disposizione del popolo greco, nella spinta che gli venne dalla sua posizione e dalla sua storia, nello svolgimento che aveva preso la sua vita religiosa morale politica e artistica fino al tempo in cui ci incontriamo nei primi suoi tentativi di ricerca scientifica. Nessun altro popolo dell'antichità si mostra come il greco dotato naturalmente di cosí ricche e mol-

teplici disposizioni, in nessuno il talento pratico e la vivace attività sono uniti con un cosí fine sentimento della bellezza, con un cosí vivo e profondo desiderio di sapere, il piú sano realismo con tanta idealità, l'acuta comprensione del particolare con un senso cosí pronunziato per la sua ordinata ed armonica concatenazione con altri particolari per la formazione di un tutto bello e in sé coerente. A queste doti naturali si accompagnò poi il favore di una posizione geografica largitrice dei piú varî impulsi e aiuti, ma che offriva i suoi doni solo a chi sapesse acquistarseli colla propria attività.

Risedendo sul ponte che congiunge l'Europa coll'Asia, su isole e su coste riccamente sviluppate, di mediocre fertilità, i Greci eran destinati a vivissime relazioni fra loro e coi loro vicini. Di questi, una parte, in quanto eran loro superiori per forza e per coltura, esercitarono su di essi un durevole influsso; ma i Greci seppero anche al momento opportuno liberarsi da questa influenza, espellere o ellenizzare gli stranieri, aprire ai propri connazionali, con una grandiosa colonizzazione, un vasto campo di attività. Cosí si svilupparono nelle piccole comunità elleniche assai per tempo, di pari passo col crescente commercio e con la prosperità, le basi di una coltura unica in se stessa e per la sua azione storica. Le intuizioni naturalistiche, da cui era sorto il culto degli Dei dell'età preellenica, furono eticamente approfondite e artisticamente trasformate; gli Dei innalzati a forze morali, ad ideali di attività e di condizioni umane; e se anche la religione come tale, nei misteri e nel culto esteriore, non sorpassò i limiti di un politeismo antropomorfico, essa conteneva però germi vitali che bastava sviluppare perché la superassero senz'altro. E poiché la religione consisteva piú nel culto che nella dottrina, e poiché non aveva una dogmatica uniforme e generalmente riconosciuta, ma solo una mitologia tramandata nelle forme piú

svariate, continuamente mutante nella commossa fantasia del popolo e dei suoi poeti, e sopratutto perché non c'era una casta religiosa saldamente organizzata e potente, si può dire che, nonostante gli attacchi a cui erano stati esposti Anassagora, Protagora, Socrate (Aristotele, qui, non c'entra), essa, tutto sommato, non pose, al libero movimento e al progresso del pensiero in Grecia, ostacoli che si possano in qualche modo paragonare a quelli con cui il pensiero dovette lottare nei paesi orientali e nel Medioevo.

La medesima libertà domina inoltre la vita morale degli individui e della collettività. Nel maggior numero delle città greche, dopo una durata piú o meno lunga, le antiche aristocrazie ed il governo dei «Tiranni», nell' insieme molto vantaggioso per la cultura generale, furono abbattuti o limitati da istituzioni democratiche ; e la vita civile pervenne al suo piú libero sviluppo proprio fra quelle popolazioni elleniche che piú hanno contribuito alla scienza greca : nelle città ioniche dell' Italia e della Sicilia, e in Atene. Non meno importante per il sorgere e per il formarsi della scienza greca era quel rispetto della morale e della legge, quella sottomissione del singolo alla totalità, senza i quali non avrebbero potuto durare gli ordinamenti repubblicani delle città greche.

Dalla libertà con cui si agiva in ogni rapporto sociale il pensiero scientifico traeva l' indipendenza e l'arditezza che ammiriamo anche nei piú antichi filosofi greci ; il senso dell'ordine e della legge che si era formato nelle relazioni pratiche della vita esigeva anche per la conoscenza teoretica che il singolo fosse raccolto nel tutto e reso dipendente dalle sue leggi. Ed è anche chiaro come l'esercitazione formale del pensiero e del discorso dovesse ess re promossa dal vivace movimento e dalla svariate esigenze della vita cittadina, e quale importanza questo progresso avesse anche per l'attività scientifica. Alla quale un simile

servigio rese anche la Poesia, che ebbe, come epica, lirica e didattica, cosí ricco sviluppo nei quattro secoli che precedettero il primo sorgere di una filosofia greca. Essa raccolse le concezioni teologiche cosmologiche ed etiche delle stirpi greche in descrizioni e sentenze che valsero, per i contemporanei e pei posteri, come espressione d'una verità generalmente riconosciuta; cosí essa segnava alla nascente filosofia le premesse a cui quella, accettandole o negandole, doveva connettersi. Degli studî scientifici che sorgono accanto alla spiegazione filosofica del mondo sono stati nei primi tempi di somma importanza per la filosofia sia gli studî matematici e astronomici con essa strettamente connessi, sia le osservazioni anatomiche e fisiologiche di medici filosofi.

§ 7. Lo svolgimento del pensiero greco fino al VI secolo.

Se diamo ora uno sguardo al pensiero dei Greci fino al VI sec., osserviamo innanzi tutto che le concezioni teologiche si muovono generalmente, come è naturale, sul terreno tradizionale della mitologia omerica ed esiodea; tuttavia si posson distinguere, nei poeti del VII e VI sec., le traccie di un graduale affinamento dell'idea di Dio, mentre Zeus comincia a uscire in modo piú distinto dalla molteplicità degli Dei come rappresentante e custode unitario dell'ordinamento morale del mondo; da una parte (Solone, *Fr.* 12, 17 s. ed. Hiller-Crusius) si osserva la differenza fra la giustizia divina e la umana, e dall'altra si manifestano su quella i dubbi di Teognide che potevan condurre a riflettere criticamente sulle rappresentazioni tradizionali. Ma il bisogno di raggiungere rappresentazioni piú degne della divinità si manife-

sta in modo piú deciso e piú durevole per la prima volta presso i poeti del V sec. quando già la filosofia aveva apertamente assalite le credenze popolari. Base delle concezioni cosmologiche è la Teogonia di Esiodo da cui non si allontanano gli scarsi avanzi di alcune altre concezioni come quelle di Acusilao e del supposto Epimenide [1]) e della antichissima Teogonia orfica che Platone, Aristotele ed Eudemo utilizzarono, e Aristotele attribuí ad Onomacrito (520 ca.); invece la cosidetta Teogonia rapsodica — a noi piú nota, ma ancora sconosciuta ad essi ed a Crisippo stesso — e le sue derivazioni, col loro sincretismo e panteismo teologico e il loro allegorismo stoicizzante, sicuramente appartengono al periodo postaristotelico (la Teogonia rapsodica è da ascriversi probabilmente alla fine del III sec.) [2]).

Certo in queste antiche cosmogonie vengono elaborate soltanto intuizioni o riflessioni molto semplici per dare una immagine dell'origine del mondo, e non si pensa ancora al problema dell'origine naturale delle cose. A tale problema si avvicina un poco FERECIDE di Siro (540 ca.), che però ha probabilmente subíto l'influenza di Anassimandro. Quando egli definiva Zeus, Chionos e Chrhon come il Primo ed Eterno, e fa-

---

[1]) Su Epimenide v. DIELS, *S. - B. d. Berl. Ak. d. W.*, 1891, p. 388 sgg.

[2]) Sulle tracce del LOBECK, O. KERN, *De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis*, 1888, tentò di dimostrare che la teogonia rapsodica esisteva già nel V sec. ed era nota non solo a Platone, ma anche già ai filosofi piú antichi, da Senofane in poi. A quest'opinione hanno acceduto o senza riserve o nella sostanza ED. MEYER, il GOMPERZ, il DIELS, mentre lo Zeller ha tenuto fermo alla sua opinione contraria anche nella *Phil. d. Griech.*, I [5], 89 sgg., ed anche il ROHDE ed O. GRUPPE non hanno accettato le conclusioni del Kern. Cfr. LORTZING, *Jahresb. f. Altertumsw.* 1902, I, p. 157 sgg.

ceva rivestire da Zeus la Terra del suo abito variopinto, e parlava di una vittoria su Ofioneo da parte di Cronos e degli Dei; sembra che stesse a base di questa concezione il pensiero che la formazione del mondo sia una conseguenza di influenze del Celeste sul Terreno, e che le disordinate forze della natura solo gradualmente abbiano potuto essere frenate. Ma la forma mitica della rappresentazione nasconde il pensiero sotto simboli enigmatici, e ciò che doveva essere spiegato con le sue ragioni naturali appare ancora come un'azione incompresa degli Dei.

Al volere degli Dei, presso i Greci come dappertutto, erano ricondotti anche gli ordinamenti morali generalmente accettati, e la loro inviolabilità era basata sulla fede nella giustizia remuneratrice degli Dei. Questa credenza guadagnò molta importanza da quando vennero in suo aiuto le rappresentazioni dell'oltretomba, e dalla dottrina di una ricompensa nell'al di là ebbe piú vivace contenuto l'esistenza dell'ombre nell'Ade, oltre la quale non era andata la credenza nell' immortalità dei tempi omerici. Ma se anche questa trasformazione si compié a poco a poco fin dai secc. VIII e VII col graduale diffondersi dei misteri, e se, particolarmente, i misteri orfico-dionisiaci vi contribuirono col dogma della trasmigrazione delle anime, sembra tuttavia che sul modo di pensare dominante fin verso la fine del VI sec. non abbia esercitata un'azione profonda la credenza nell'al di là, e che questa credenza sia stata, in fin dei conti, solo un mezzo per raccomandare le consacrazioni degli adepti in forza del timore e della speranza; solo sotto l'influenza del pitagoreismo sembra si siano piú generalmente diffuse e siano state valorizzate tendenze morali piú pure. Accanto alla trattazione religiosa dei problemi morali procede anche, e non poteva darsi altrimenti presso un popolo cosí sveglio e pratico della vita, lo sviluppo d'una trattazione razionale di problemi morali. Traccie se ne possono osservare dalle rap-

presentazioni di caratteri in Omero e dalle sentenze morali e regole di vita in Esiodo, fino ai frammenti dei poeti più recenti; appaiono in modo chiarissimo negli gnomici del VI sec., in Solone, Focilide e Teognide. A dimostrare lo svolgimento della riflessione razionale in questo periodo sta anche il fatto che vi concorsero la maggior parte dei cosí detti « sette sapienti ». Del resto, non c'è niente di storico nella leggenda dei « sette sapienti » (che forse è invenzione letteraria, e si trova per la prima volta, ma come generalmente già nota, in PLATONE, *Prot.* 343 A sg.): non solo in ciò che si racconta del loro tripode, delle loro sentenze, delle loro riunioni, delle loro lettere, ma anche nella ipotesi che sette uomini siano stati dai loro contemporanei riconosciuti i piú saggi. I loro nomi stessi son dati molto variamente. Ne conosciamo 22, di tempi assai differenti; solo quattro di essi li troviamo in tutte le enumerazioni: Talete, Biante, Pittaco, Solone: insieme a questi, nella maggior parte, Cleobulo, Misone, Chilone, Periandro, Anacarsi. Alla relazione che intercede fra quei savî e i primordî della scienza greca accenna il fatto che a capo dei sette si trova quello stesso che apre la serie dei fisici greci.

§ 8. CARATTERE E SVOLGIMENTO DELLA FILOSOFIA GRECA.

Come prodotto dello spirito ellenico, la filosofia greca ne porta i tratti caratteristici e ne accompagna lo svolgimento, inserendovisi con crescente importanza fino a divenire nella vita del popolo greco la forza dominante dopo il tramonto della indipendenza politica. Fortificatosi nella vita pratica al destarsi del bisogno scientifico, il pensiero si volge innanzi tutto all'osservazione del mondo di cui il greco si sente parte, in cui egli, già dalla sua religione, è abituato

ad onorare la manifestazione piú immediata delle potenze divine. E fa questo con quella piena fiducia in se stesso che è propria di ogni scienza ai suoi inizî, ancora ignara delle difficoltà che l'aspettano, non scoraggiata da nessuna delusione: fiducia bèn naturale in un popolo che, come il greco, si sentiva nel mondo cosí bene, cosí in casa sua, e che aveva tanta familiarità con i propri Dei. Cosicché la filosofia greca, nel suo primo periodo, per quello che riguarda il suo oggetto, è filosofia della natura, poiché il suo essenziale interesse è nel problema dell'origine e dei principî dell' Universo, che, secondo la natura e il cómpito dell' Uomo, è accennato solo in alcune sue parti e in forma piú popolare che scientifica. Considerata poi secondo i suoi procedimenti, essa è Dogmatismo, in quanto tende a raggiungere un' idea del mondo oggettivo prima di essersi resa conto dei cómpiti e delle condizioni della conoscenza scientifica. Infine nei suoi risultati è realistica, ed anzi, in un certo senso, seppure inconsapevolmente, materialistica. Solo verso la fine di questo periodo ci si rese conto, per la prima volta, con Anassagora, della differenza che intercede fra lo spirito e la natura. E subito anche venne meno l' interesse per questa filosofia puramente naturalistica in relazione al cambiamento che si era già prodotto, fin dal tempo delle guerre persiane, nelle condizioni e nei bisogni del popolo greco. I sofisti distruggono colla scepsi e l'eristica la fede nella conoscibilità dell'oggetto ed aspirano ad un sapere praticamente utile, che debba servire unicamente ai fini del soggetto; ma è Socrate il primo a trovare un nuovo fondamento, non solo a questa filosofia pratica, ma, in genere, a tutta la filosofia.

Con Socrate, Platone e Aristotele la filosofia greca raggiunge il suo culmine. La riflessione sui cómpiti e sulle condizioni del sapere conduce alla costruzione della Logica; la Fisica vien completata da una parte

con l' Etica, dall'altra con la Metafisica (la «Dialettica» di Platone, la «Filosofia prima» di Aristotele) : la formazione, la divisione e il collegamento dei concetti formano il saldo nòcciolo del procedimento scientifico ; l'essenza non sensibile delle cose, la loro Idea o Forma che costituisce l'oggetto del pensiero concettuale, sorge di contro al fenomeno come una piú alta realtà; lo spirito si distingue, come sostanza pensante, dal corpo ; e come l'uomo riconosce essere suo cómpito di svolgere questa parte piú nobile e dominare con essa le inferiori, cosí anche l' attività creatrice della natura tende a realizzare nella materia la Forma come fine delle sue creazioni. Ma se per tal modo veniva superata non solo la filosofia precedente ma sopratutto la precedente intuizione greca del mondo, veniva anche innegabilmente spezzata quell'armonia dell' interiore coll'esteriore, quella libera unità dello spirito colla natura, che formava la originaria premessa della bellezza classica della vita greca. Tuttavia questo nuovo indirizzo era stato preparato dallo svolgimento stesso del popolo greco, e rivela in modo innegabile i caratteri che distinguono la filosofia antica dalla moderna.

Nella filosofia concettuale di Socrate e dei suoi successori si compie nel campo scientifico un progresso simile a quello dell'arte figurativa e della poesia del V secolo nell' artistico. Dalla varietà dei fenomeni vengono tratte le note comuni, le forme immutabili delle cose, ossia la loro essenza, e in essa si pone l'oggetto proprio della rappresentazione artistica e della conoscenza scientifica : la scienza e l'arte s' incontrano sulla via dell' Ideale. Questo idealismo non ha, neanche in Platone, il carattere soggettivo moderno : le forme delle cose non sono prodotto del pensiero né divino né umano, ma stanno in plastica oggettività, come modelli, di contro allo spirito che le contempla. Inoltre, per quanto l'etica socratica ed ancor piú la

platonica, superi la vecchia mentalità greca, essa rimane tuttavia ancora fedele al carattere estetico-politico della morale greca. E se Aristotele, con Platone, la sorpassa per la superiorità accordata all'attività scientifica, la sua dottrina della virtú è nondimeno schiettamente greca, e anch'egli tien fermo al legame dell'Etica colla Politica, al nobile disprezzo del lavoro materiale rivolto al guadagno, e a quella contrapposizione di Greci e Barbari la cui piú forte espressione è la sua difesa della schiavitú. Manca in Platone e in Aristotele un profondo concetto della personalità, i cui diritti, specialmente da Platone, sono riconosciuti solo incompiutamente. E non solo Aristotele rivolge di nuovo il piú vivo interesse alla ricerca naturalistica, ma neppure un Platone è impedito dal suo idealismo di ammirare profondamente la bellezza e divinità del mondo sensibile. Con lui concorda il suo Discepolo nella convinzione dell'attività finalistica della natura, in quella considerazione e adorazione estetica della natura che ci lascia ancor chiaramente riconoscere l'influenza di quelle intuizioni il cui piú antico prodotto è la religione naturalistica greca.

Senza dubbio nella filosofia, come in tutto il modo di pensare del popolo greco, si compí, dopo la fine del IV sec., sotto l'influenza delle condizioni create dalle conquiste di Alessandro, un profondo mutamento.

La passione per la scienza naturale e, in genere, per quella puramente teoretica, è innegabilmente in regresso: accanto alle scuole accademica e peripatetica sorgono lo Stoicismo e l'Epicureismo che fanno dell'Etica il centro delle loro indagini, mentre per la Fisica si adagiano nei sistemi presocratici di cui si appropriano ed elaborano di preferenza solo quegli elementi che possano servire ad una concezione morale e religiosa del mondo.

L'Etica stessa porta negli Stoici e negli Epicurei in parte il carattere dell'individualismo, in parte

quello di un astratto cosmopolitismo: per quanto divergano nel resto, gli uni e gli altri esigono però un superamento dei limiti della nazionalità, l'indipendenza da tutto ciò che sta al di fuori, la soddisfazione del Saggio nella vita intima dello spirito. In ciò concordano con loro anche gli Scettici contemporanei: solo che essi cercano di raggiungere il medesimo fine pratico per altra via, colla completa rinunzia al sapere. Dalle relazioni di queste scuole fra di loro e colle piú antiche, sorge — sotto l'influenza dello scetticismo della nuova Accademia, e, insieme, in contrapposizione ad esso — fin dalla seconda metà del II sec. av. Cr., quell'Eclettismo che conquista completamente la scuola accademica, ma penetra anche nella stoica e nella peripatetica; e, intanto, in quella di Enesidemo la scepsi guadagna un nuovo centro, e presso i neo-pitagorici e i platonici loro affini le tendenze eclettiche del tempo cooperano colle scettiche al sorgere d'una semiorientale filosofia della rivelazione, che si svolge in parte sul terreno dell'ellenismo greco, in parte su quello del giudaico. Nei primi secoli dopo Cristo questo indirizzo si diffonde sempre piú finché, alla metà del III sec., viene elaborato, nel Neoplatonismo, da Plotino, in un compiuto sistema che in parte abbatte in parte accoglie in sé tutti gli altri.

Con lo scioglimento della scuola neoplatonica nel VI sec. la filosofia greca scompare, come manifestazione indipendente, dalla scena del mondo per sopravvivere solo — mescolata ad elementi a lei estranei e tratta al servigio di nuove forme di cultura — nella scienza medievale e moderna.

Non si può disconoscere che questo svolgimento ha allontanato sempre piú il pensiero greco dal suo punto di partenza. Caratteristiche profonde mostrano tuttavia che ci troviamo ancor sempre su terreno greco. Per quanto sia forte l'opposizione in cui l'etica stoica pone ragione e senso, il suo ideale è però ancora sem-

pre la vita conforme a natura; nella fisica, la Stoa ritorna dal dualismo platonico-aristotelico all' ilozoismo eracliteo; colla sua concezione teleologica del mondo si avvicina all'umanizzamento del divino della religione popolare; e nella sua teologia si fa un dovere di difendere quelle concezioni, con cui la scienza da gran tempo l'aveva fatta finita. Epicuro da parte sua, colla sua fisica meccanica, si pone nella piú aperta opposizione tanto con le credenze popolari quanto con le concezioni teleologiche della natura. Ma il suo bisogno estetico lo conduce ad una nuova, per quanto povera, teologia; e se la sua etica elimina l'elemento politico dell'antica etica greca ancor piú completamente che la stoica, quell'armonia tra la vita sensibile e la spirituale, che è il suo ideale pratico, si accosta però d'altrettanto alla originaria concezione greca. Dalla quale non si allontanano molto neanche le scuole scettiche nei loro principii pratici, mentre, d'altra parte, accettano l'impossibilità della conoscenza come un fatto naturale con una tranquillità che non sarà piú tanto facilmente possibile nell'età cristiana. Ma il fenomeno stesso che mostra nel modo piú chiaro il passaggio dal mondo greco al cristiano — la speculazione neopitagorica e neoplatonica — fa tuttavia riconoscere la sua affinità con l'antica forma di intuizione. Per quanto il mondo sensibile sia inferiore all' intelligibile, tuttavia, per il neopitagorismo e per il neoplatonismo, il mondo sensibile è ancor sempre penetrato di forze divine, manifestazione a suo modo compiuta delle forze superiori; la bellezza del mondo è difesa contro il disprezzo cristiano della natura, e la sua eternità contro le ipotesi di una creazione. Quegli ordini infine di sostanze superumane, attraverso le quali le forze divine discendono nel mondo e con l'aiuto delle quali gli uomini si devono innalzare alla divinità, sono il riscontro metafisico del politeismo popolare di cui questi filosofi sono stati gli ultimi difensori.

PRIMO PERIODO

La Filosofia presocratica.

§ 9. Suo svolgimento.

Talete di Mileto fece tra i Greci il primo tentativo di una spiegazione scientifica del mondo: a lui si rannodano i suoi conterranei Anassimandro e Anassimene e, piú tardi, Diogene d'Apollonia e altri rappresentanti dell'antica scuola ionica. Cogli Ioni, con Pitagora e Senofane queste inda ini furon trasportate nell'Italia meridionale e proseguite con una ricerca cosí indipendente, che da ognuno dei due ebbe origine una nuova scuola. Queste tre scuole, appartenenti pel loro sorgere ancora al VI sec. av. Cr., concordano nel pensare come principî delle cose che la scienza deve dimostrare innanzi tutto i loro principî sostanziali, cioè ciò da cui esse son sorte e di cui constano nella loro essenza, mentre non si dànno pensiero di spiegare in sé il sorgere il perire e il mutare delle cose: sorgere perire e mutare che sono negati addirittura da Parmenide. In questo senso si pongono i filosofi ionici il problema della materia da cui è formato il mondo, e del modo come sia sorto. I Pitagorici cercano l'essenza delle cose nel numero, e deducono la loro esistenza e qualità dalla ferma regolarità dei fenomeni, determinabili secondo numeri. La filosofia eleatica, movendo dall'unità del mondo, con Parmenide riconosce il principio nell'Essere come tale: e poiché, partendo dal concetto dell'Essere, essa esclude assolutamente ogni Non-essere, ritiene impensabile la molteplicità delle cose e il movimento.

Con Eraclito comincia un nuovo indirizzo del naturalismo filosofico. Coll'affermazione che nell' incessante cangiamento della materia e dei suoi rapporti non c' è niente di immutabile oltre la legge di questo mutarsi, egli imponeva ai suoi successori il cómpito di spiegare questo fenomeno stesso e di determinare la ragione del cangiamento e del movimento. Ciò tentarono Empedocle, Leucippo e Anassagora, riconducendo ogni divenire e ogni cangiamento all' unione e alla separazione della materia increata eterna e in sé immutabile, derivando il Divenire stesso da un Essere originario, che si distingue dall' Essere di Parmenide per la sua molteplicità e divisibilità, ma con cui ha comuni le caratteristiche essenziali. Leucippo probabilmente è da considerarsi il primo ideatore di questa concezione. Empedocle pensa la materia originaria qualitativamente distinta, limitata di numero, divisibile all' infinito; Leucippo qualitativamente uguale, numericamente illimitata, indivisibile; Anassagora qualitativamente diversa, non limitata di numero, divisibile all' infinito. Per spiegare il movimento, da cui nasce ogni unione e disunione della materia, Empedocle aggiunge agli elementi le forze motrici in forma mitica; Leucippo e Democrito pongono gli atomi nello spazio vuoto, in cui si muovono fino dal principio; Anassagora infine trova rifugio nella Mente formatrice del mondo.

Cosí il punto di vista della filosofia fisica è superato; ma dalla Sofistica esso viene completamente abbandonato. Questa combatte (con Protagora e Gorgia) ogni possibilità di un sapere oggettivo, limita la filosofia ai problemi della vita pratica, ma toglie anche a questi ogni valore universale, preparando con ciò direttamente la riforma socratica della filosofia, mentre indirettamente la prepara facendo sentire, con l'unilateralità e l'incertezza dei suoi risultati, il bisogno di una tale riforma.

I.

Le tre scuole filosofiche piú antiche.

a) Gli antichi Joni.

§ 10. TALETE.

Talete era cittadino di Mileto, discendente dai Cadmei della Beozia, contemporaneo di Solone e di Creso. La sua nascita fu posta da Apollodoro (secondo DIOG. I, 37) nell'Olimp. 35, 1, 640-39 av. Cr. (probabilmente cade però nell'Olimp. 39, 1, 624-23 av. Cr.), la sua morte nell'Olimp, 58, 3 (546-5 av. Cr.); la prima data sembra sia stata fissata in base a l'eclissi di sole dell'anno 585. La sua posizione di capo dei sette sapienti e le notizie di ERODOTO (I 75, 170) e di DIOGENE (I, 25) mostrano quale considerazione godesse per la sua saggezza pratica e per la sua intelligenza di uomo politico. Vengono insieme lodate le sue conoscenze matematiche e astronomiche, che (secondo EUDEMO) egli si era procurate — forse in viaggi intrapresi per ragioni di commercio — in Fenicia e in Egitto, e che aveva trapiantato in Grecia: la prova piú famosa di questa scienza che gli si attribuisce è che egli abbia predetto, proprio per l'anno in cui avvenne, l'eclissi solare del 28 maggio 585 av. Cr. secondo il

calendario giuliano (HEROD. I, 74 ecc.) [1]. Con questi studî matematici e col senso scientifico da essi svegliato, era logico che egli cercasse di rispondere al problema delle ragioni ultime delle cose in forma differente dalla mitologica; ed è d'altra parte conforme al carattere elementare di quella antichissima matematica greca che la sua fisica si limitasse ad un primo principio. Talete dichiarò che l'Acqua era la materia da cui tutto è nato e in cui tutto consiste; egli diceva, anche, che la terra galleggia come un legno sull'acqua, rendendo per tal modo concepibile il suo permanere nel centro del mondo. Già ARISTOTELE [2]) parla solo secondo proprie congetture delle ragioni su cui Talete basava tale sua concezione, poiché non aveva presente alcuno degli scritti di Talete, che indubbiamente non esistevano neppure: quelli che son menzionati piú tardi, sono, insieme colle dottrine contenutevi, da ritenersi non autentici. Pare che Talete non avesse approfondito il problema del come le cose possano sorgere dall'acqua; egli pensava immediatamente unita alla materia la forza attiva, concepita, secondo lo spirito dell'antica religione naturalistica, come qualche cosa di analogo all'anima umana: lo dimostrano anche le proposizioni (ARIST., *De an.* I, 5. 411 a 7, 405 a 19) che tutto sia pieno di Dei; e che il magnete abbia un'anima (cioè vita), poiché attrae il ferro. Egli concepiva perciò la materia come viva e animata: intuizione questa che ritorna anche presso i suoi successori, e che giustamente è stata detta ilozoismo o anche ilopsicismo (DÖRING). Che poi Talete distinguesse espressamente la forza creatrice del mondo, come divinità spirito o anima del mondo, dalla materia, non

---

[1]) Cfr. SCHLACHTER, *Altes u. Neues über die Sonnenfinsternis des Th.* G.-Pr., Bern, 1898.

[2]) *Met.*, I 3, 983 b 22; piú precisamente si esprime TEOFRASTO in SIMPL., *Phys.*, 23, 21 (DIELS, *Dox.*, 475).

si può affermare. Per quanto insufficiente ci possa apparire questo primo inizio di una teoria fisica, quello che importa è che, con questa teoria, il problema fu posto, e in Anassimandro troviamo già un progresso notevole.

§ 11. Anassimandro.

Questo importante pensatore, che esercitò una forte influenza, fu concittadino di Talete, le cui teorie non gli possono essere rimaste ignote, anche se non le conobbe in grazia d'un formale insegnamento. Nato nel 610-9 av. Cr.. morí poco dopo il 547-6 (Diog. II, 2). Eminente fra i suoi contemporanei per le sue conoscenze astronomiche e geografiche, proseguí con indagini proprie le ricerche cosmologiche promosse da Talete, raccogliendo i suoi risultati in uno scritto ora perduto che fa di lui il piú antico prosatore greco e il primo scrittore di cose filosofiche. Disse principio (ἀρχή) di tutto l' Infinito (ἄπειρον), cioè l' infinita quantità della materia da cui tutte le cose hanno origine e alla quale ritornano col loro perire, per fare ammenda della loro ingiustizia, in ordine di tempo [1]). Ma questa materia originaria non era per lui né uno dei quattro elementi, distinti piú tardi, né una materia che stesse tra l'aria e il fuoco, o tra l'aria e l'acqua [2]), né infine una miscela delle varie materie

---

[1]) Simpl., *Phys.*, 24, 18 (Diels, *Doxogr.*, 476). Cfr. Zeller, *Phil. d. Gr.* I⁵, 229, 2.

[2]) Due teorie, menzionate da Aristotele senza nome d'autore, furono dalla maggior parte dei commentatori, in parziale contraddizione colle precedenti asserzioni di lui, attribuite ad Anassimandro. La seconda gli è attribuita, tra altri, dal Luetze (*Ueber das ἄπειρον Anaximanders*, Leipzig, 1878), tutt' e due dal Neuhäuser (*Anax. Miles.*, 1883, pp. 44-273).

particolari in cui queste fossero comprese come determinate e qualitativamente distinte [1]). Risulta piuttosto non solo dalla precisa testimonianza di Teofrasto (in SIMPL., *Phys.*, 27, 17 sgg. 154, 14 sgg.; DIELS, *Doxogr.* 479), ma anche da ciò che dice Aristotele [2]) che Anassimandro non distinse espressamente il suo Infinito da tutte le materie determinate, o, ciò che è piú probabile, che non era riuscito a determinarne la piú intima natura, limitandosi ad indicarlo come quella materia la quale non ha ancora nessuna delle qualità che distinguono le singole materie.

Cosí il suo *ἄπειρον* concepito come spazialmente illimitato (*infinitum*) diventò anche indefinito nella sua qualità (*indefinitum*) (ἀόριστον). Per affermare l' illimitatezza di questa materia originaria Anassimandro, certamente a torto, sosteneva che se fosse altrimenti essa si esaurirebbe nella produzione delle cose [3]). Come la materia originaria è l' Infinito increato ed eterno cosí eterno è il suo movimento. Una conseguenza di esso è la « separazione » (ἐκκρίνεσθαι) di varie materie determinate. Dapprima si separarono il caldo e il freddo, da cui sorse l'umido; dal quale si vennero dividendo la terra l'aria e la cerchia di fuoco che circondò la terra e l'aria come un involucro sferico. Quando la cerchia di fuoco si spezzò, si formarono degli involucri provvisti di aperture, a forma di ruota, pieni di fuoco, i quali, mossi da correnti d'aria, si volgono attorno alla Terra in direzione orizzontale inclinata; il fuoco che questi emettono dalle aperture durante il

---

[1]) Su questa opinione, posta dal RITTER (I, 201 sgg., 283 sgg.) a base della sua distinzione dei filosofi ionici in meccanici e dinamici e ancor sempre condivisa da alcuni, cfr. ZELLER, *Ph. d. Gr.* I[5], 201 sgg.

[2]) *Phys.*, I 4. 187 a 20, III 5.204 b. 22 sgg.; *De coelo*, III 5. 303 b. 13 sgg. Cfr. ZELLER, *Ph. d. Gr.*, I[5], 213 sg.

[3]) ARIST., *Phys.*, III 4. 203 b. 18. 8. 208 a 8; cfr. con AËT., I 3, 3 (*Doxogr.*, 277) ecc.; v. ZELLER, *Ph. d. Gr.* I[5], 198.

loro volgersi, e che continuamente si rinnova per le evaporazioni della Terra, produce il fenomeno degli astri che vanno pel cielo; idea per noi, certo, abbastanza strana, ma che, in verità, è il primo tentativo conosciuto di spiegare meccanicamente il regolare movimento degli astri alla maniera della posteriore teoria delle sfere [1]. La Terra ha la forma di un cilindro; per la sua uguale distanza dai punti estremi del mondo (che sembra perciò pensato come una sfera) essa sta ferma. Da principio in stato fluido, generò da se stessa, nel suo graduale essiccamento, gli esseri viventi [2]; tra cui primi gli uomini, chiusi in involucri a mo' di pesci, nell'acqua, da cui uscirono soltanto quando furon tanto sviluppati da poter vivere sulla terra. Che già Anassimandro, in armonia con le premesse della sua cosmologia, abbia concepito un alternarsi periodico di formazione e di distruzione del mondo, e, quindi, una serie senza principio e senza fine di mondi susseguentisi, viene affermato da una tradizione degna di fede che fa capo a Teofrasto, e viene a torto posto in dubbio dallo SCHLEIERMACHER [3]. Inverosimile è, invece, che egli abbia pensato anche alla coesistenza di sistemi innumerevoli di mondi nello spazio infinito.

§ 12. ANASSIMENE.

Anassimene, anch'egli di Mileto, è detto da scrittori posteriori discepolo di Anassimandro, il cui influsso si tradisce in lui evidente. La sua vita è da porsi,

---

[1]) Delle opinioni sulla grandezza e lontananza degli astri parla il DIELS in *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, X, 228 sgg.

[2]) Secondo AËT. V, 19, 4 (*Doxogr.* 430) le prime bestie devono esser sorte nell'umido e circondate da una crosta spinosa, che avrebbero gettato via al loro passaggio sulla terra.

[3]) Su Anassimandro, *Werke*, 3 Abt. II, 195 sgg.

secondo Apollodoro, tra il 585-4 e il 528-4 av. Cr. [1]). Della sua opera, scritta in prosa ionica, si è conservato solo un piccolo frammento.

Nella sua teoria fisica Anassimene si scosta da Anassimandro in ciò, ch'egli pone come il Primo non la materia infinita senz'altra determinazione, ma, come Talete, una materia qualitativamente determinata; con lui concorda invece nell'attribuirle le proprietà essenziali dell'essere originario di Anassimandro: l'illimitatezza e il movimento incessante, che si riscontrano nell'aria; la quale non solo si espande illimitatamente, ma è concepita anche in continuo movimento e cangiamento e si dimostra (secondo l'antica concezione per cui l'anima coincide col soffio vitale) principio di ogni vita e di ogni movimento negli esseri viventi. «Come la nostra anima, che è composta d'aria, tiene uniti i singoli di noi, così il soffio (πνεῦμα) e l'aria conchiudono anche tutto il mondo» (ANAX. in Aët. I 3, 4; *Doxogr.* 278). Per il suo movimento senza principio e senza fine l'aria subisce un'alterazione che è, più precisamente, di due specie: rarefazione (μάνωσις, ἀραίωσις) o rilassamento («χαλαρόν»), e condensamento (πύκνωσις) o contrazione (συστέλλεσθαι). La rarefazione è, insieme, riscaldamento; la condensazione raffreddamento. Per la rarefazione l'aria diventa fuoco, per il condensamento vento, e poi nuvole, acqua, terra, pietre; pensiero a cui Anassimene è giunto per astrazione dai fenomeni e dalle precipitazioni atmosferiche.

Nell'origine del mondo, prima a formarsi fu la Terra, che, secondo Anassimene, è piana come il piano d'un tavolo, e perciò vien trasportata dall'aria; i vapori innalzantisi da quella si rarefecero in fuoco; parti

---

[1]) Sulla base dell'attestazione riferita dal Diels, HIPPOLYT., *Refut. haer.* I, 7, che la sua ἀκμή (cioè il 40° anno di vita) cada nell'Ol. 58, 3 (546-5 av. Cr.), e posto che in DIOG., II, 3, le date siano scambiate, e che γεγένηται significhi l'ἀκμή.

di questo, compresse dall'aria, sono gli astri, che, simili di forma alla Terra, la circondano stando sospesi in aria (a meno che questo non si riferisse solo ai pianeti) in direzione trasversale, quasi cappello intorno alla testa. Come Anassimandro, anche Anassimene pensò, secondo notizie attendibili, un alternarsi di formazioni e di distruzioni del mondo.

§ 13. Tardi seguaci della scuola ionica: Diogene.

Ancora nel V secolo ritroviamo quella scuola che i filosofi milesii avevan fondata nel VI. Ippone, che visse nel secondo terzo di questo secolo, riteneva, con Talete, l'Acqua, o, più precisamente, l'Umido(ὑγρόν), come la materia che è principio del mondo; indottovi innanzi tutto dall'analogia della vita animale [1]), poiché egli riteneva anche l'anima una umidità sorta dal seme. Dall'acqua doveva avere avuto origine il fuoco, e, vinta l'acqua dal fuoco, il mondo. Seguiva Anassimene Ideo, altrimenti sconosciuto, che concepiva l'aria come l'elemento originario, sicché son vicinissime alle sue le teorie a cui abbiamo accennato nel § 11 (cfr. Diels, *Vorsokr.* I³ 415, 32 sgg.). Ancora intorno al 430 Diogene di Apollonia, che, secondo Teofrasto (*Doxogr.*, 477), si ricollegava ecletticamente ad Anassagora ed anche a Leucippo, fece il tentativo di difendere il materialismo monistico di Anassimene contro la teoria di Anassagora della mente formatrice del mondo attribuendo all'aria stessa le pro-

---

[1]) Secondo la testimonianza di Teofrasto che si ricava da Simpl., *Phys.*, 23, 18 sg. *Aët.*, I 3, 1 (*Doxogr.*, 276, cfr. 220), basata, a quel che pare, nei riguardi di Talete, solo su congetture, di Ippone invece sulla sua opera.

prietà che l'altro credeva di poter attribuire soltanto alla mente. Se da una parte (come Diogene sostiene contro Empedocle ed Anassagora) si dovesse concepire una comune materia di tutte le cose, non sarebbe piú possibile una loro mescolanza e azione reciproca; se d'altra parte questa materia dovesse essere una sostanza pensante e razionale, come dimostrano tanto la sua partizione secondo un fine quanto specialmente la vita e il pensiero degli uomini e degli animali, queste identiche caratteristiche si trovano riunite nell'aria, che tutto pervade e (come anima) crea negli animali la vita il movimento e il pensiero. Essa è perciò, secondo Diogene, la sostanza increata, illimitata, razionale, che tutto domina e ordina. Tutte le cose sono semplici trasformazioni (ἑτεροιώσεις) dell'aria. Piú particolarmente, la sua trasformazione consiste (secondo Anassimene) nella rarefazione e nel condensamento, o, che è lo stesso, nel riscaldamento e nel raffreddamento. Ciò che era piú denso e grave cadde al basso, il piú leggero si levò in alto: si divisero cosí le due masse, da cui, in séguito, per il movimento rotatorio causato dal caldo, sorsero la Terra e gli astri. Dal fango della terra trassero origine (sotto l' influenza del calore solare) piante animali ed uomini. L'anima degli esseri viventi è fatta d' un'aria che non è cosí calda come quella del Sole, sebbene piú dell'atmosferica. Dalla particolare natura di quest'aria dipende quella delle diverse specie di esseri viventi. Non senza acutezza tentò Diogene di spiegare colla sua teoria i fenomeni della vita fisica e della spirituale, come la circolazione del sangue (una sua accurata descrizione del sistema venoso ci è stata conservata; v. *Fr.* 6), l'attività dei sensi e il pensiero. Con i piú antichi Joni e con Eraclito, immaginava anch'egli una serie infinita di mondi susseguentisi.

b) I Pitagorici.

§ 14. Pitagora e la sua scuola.

Molto presto, e sempre piú col prolungarsi della tradizione, la storia di Pitagora fu complicata di molte leggende e supposizioni; nella sua dottrina, specialmente dopo il sorgere della scuola neo-pitagorica e colla falsificazione avvenuta in essa su larga base di scritti pitagorici, fu introdotto tanto di nuovo, che fu necessaria la critica piú avveduta per eliminare gli elementi non storici da ciò che di essa sappiamo. Un certo grado di certezza si può solo raggiungere, per ciò che concerne la storia della scuola pitagorica e del suo fondatore [1]), solo per pochi punti fondamentali; per ciò che riguarda le sue dottrine, soltanto per quelle parti di cui parlano i frammenti autentici di Filolao [2]), i richiami di Aristotele e le notizie dei

---

[1]) Sulle biografie greche a noi note di Pit., cfr. § 3.

[2]) I framm. tramandatici di Filolao furon curati dal Böckh (*Philolaos d. Pythag. Lehren*, 1819). Contro il tentativo dello Schaarschmidt (*Die angebl. Scriftstellerei d. Philol.*, 1864) di mostrare la falsità di tutti questi framm., lo Zeller ha approfondito maggiormente (in *Hermes*, X, 178 sgg., e *Phil. d. Gr.* I⁵, 287 sgg., 371 sg.; 416 sgg.) l'ipotesi già affacciata, che i Fr. 21 e 22, derivanti dal libro π. ψυχῆς, siano interpolati, ma gli altri, utilizzati in parte già da Aristotele, siano autentici.

Dossografi posteriori, che siamo autorizzati a far risalire a Teofrasto [1]).

Pitagora, figlio di Mnesarco, nacque in Samo, dove i suoi antenati, pelasgi tirrenici, erano immigrati da Fliunte. Degli insufficienti e spesso contraddittorî dati sul tempo della sua vita, si avvicinano maggiormente al vero quelli che risalgono probabilmente ad Apollodoro (v. JACOBY, *Apollodors Chronik*, 216 sgg.), secondo cui egli nacque nel 571-0, venne in Italia nel 532-1, e morí nel 497-6, a circa 75 anni di età.

Eraclito già lo definisce come l'uomo piú dotto del suo tempo [2]); ma come e donde si sia procurato le sue cognizioni, noi non sappiamo. Le notizie posteriori sui suoi viaggi d'istruzione nei paesi dell'Oriente e del Sud, data la nessuna sicurezza delle testimonianze, la loro tarda origine e le condizioni sospette in cui sorsero non possono aver valore di tradizioni che riposino su un fondamento storico, ma solo di supposizioni, occasionate specialmente dalla dottrina della trasmigrazione delle anime e da alcuni usi orfico-pitagorici.

Anche un soggiorno di Pitagora in Egitto, che non avrebbe in sé alcuna intima inverosimiglianza, è, secondo tutti gli indizî, ignoto alla piú antica tradizione. La prima testimonianza in proposito è un panegirico

---

[1]) Fra le recenti esposizioni della filosofia pitagorica, accanto alle opere di carattere generale, è da ricordarsi come un accurato lavoro, se anche presti troppa fede a notizie non sicure, lo CHAIGNET, *Pythagore et la phil. pyth.*, (2 voll., 1873); solo con molta avvedutezza può esser messa a profitto la *Gesch. uns. abendländischen Phil.* in 2 voll. del RÖTH, priva di critica e romanzesca.

[2]) *Fr.* 129 D = 17 Byw., in DIOG., VIII, 6: Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς (per cui Eracl. probabilmente aveva scritto solo ταῦτα) ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθείην, κακοτεχνίην. Cfr. anche Herod., IV, 95: Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ.

d' ISOCRATE che non ha alcuna pretesa di attendibilità (*Busir.* 28, cfr. 33) ; ERODOTO (II 81, 123, cfr. c. 49, 53) sembra non sappia nulla di un soggiorno del filosofo in Egitto ; quanto a PLATONE e ad ARISTOTELE, è molto improbabile che facessero derivare dall' Egitto un sistema che esercitò tanta influenza quanta il pitagorico. La dottrina della trasmigrazione delle anime, che Pitagora avrebbe dovuto imparare a conoscere in Egitto, era già nota ai Greci prima di lui, mentre era estranea alla religione egiziana (nonostante ciò che dice HEROD., II, 123). Piú credibile, ma non certo sicura, è la notizia (attestata alla metà del IV secolo in DIOG., I, 118 sgg. e *passim*) che abbia avuto per maestro Ferecide ; e se anche il suo discepolato presso Anassimandro (in PORPH., *Vita Pyth.*, 2, 11) sembra principalmente riposare non sulla tradizione, ma su mere congetture, i rapporti fra l'astronomia pitagorica e quella di Anassimandro attestano però la sua conoscenza della filosofia milesia.

Dopo aver iniziato la propria attività, come sembra, già in patria, Pitagora trovò nell' Italia meridionale il suo campo d'azione principale (v. p. 60). Stabilitosi a Crotone, vi fondò una setta, che trovò numerosi seguaci fra i Greci d' Italia e di Sicilia. La leggenda posteriore rappresenta la sua comparsa in questo paese come quella d'un profeta e d'un operatore di miracoli, la sua scuola come una comunità di asceti che vivevano sotto una rigida disciplina in comunanza di beni, astenendosi dal mangiar carne e fave e dal vestirsi di lana, in un segreto inviolabile. Alla considerazione storica la setta pitagorica appare come una delle sette celebratrici di misteri ; il suo punto centrale è costituito dalle « orgie » (cfr. HEROD., II, 81) ; il dogma fondamentale dalla dottrina della trasmigrazione delle anime, già ricordata da SENOFANE (*Fr.* 7, in DIOG., VIII, 36). Dagl' iniziati veniva perseguíta una purezza di vita (πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου, PLAT., *Rep.*, X,

600 B), che però, secondo i testimoni migliori, imponeva solo poche e non gravose astinenze. Ciò che distingue la setta da tutte le manifestazioni del genere è l'indirizzo etico di riforma che fu dato da Pitagora al dogma e al culto mistico, e lo studio di educare gli iniziati alla sanità del corpo e dello spirito, alla moralità e al dominio di se stessi. In relazione con questi fini sta non solo la cura rivolta a molte arti e discipline, alla ginnastica, alla musica, alla medicina, ma anche l'attività scientifica spiegata dalla setta, dietro l'esempio del suo fondatore, e alla quale solo di rado poteva partecipare, anche senza che ci fosse un vero e proprio segreto di scuola, chi non fosse un suo membro. Le scienze matematiche ebbero, fino al principio del IV sec., la loro sede principale nella scuola pitagorica, e ad esse si riannoda quella dottrina della natura che, anche per i Pitagorici, forma il contenuto essenziale del loro sistema filosofico. Che poi una riforma etica, nel senso desiderato da Pitagora, dovesse subito divenire politica era cosa di per sé chiara per i Greci di quel tempo. In politica, i Pitagorici, conformemente allo spirito della loro dottrina, furon sostenitori dell' indirizzo dorico-aristocratico, basato sulla rigida subordinazione del singolo al Tutto ; e in questo senso dominarono lungo tempo, colla loro influenza, molte delle grandi città greche. Ma questa posizione politica della setta pitagorica diede ben presto luogo ad attacchi che determinarono Pitagora a trasferirsi da Crotone a Metaponto, dove morí. Dopo molti anni di lotta, l' incendio del luogo dove si riunivano i Pitagorici in Crotone diede, probabilmente intorno al 440-430 av. Cr., il segnale di una persecuzione che si estese a tutta l' Italia meridionale, nella quale molti Pitagorici perirono e gli altri furon dispersi. A questi fuggiaschi, che fecero per la prima volta conoscere il Pitagoreismo nella Grecia centrale, appartengono FILOLAO e LISIDE, maestro di Epaminonda, che vissero in Tebe.

Scolaro del primo fu EURITO, i cui discepoli furono detti da Aristosseno gli ultimi Pitagorici.

Al principio del IV sec. troviamo in Taranto CLINIA e, poco dopo, il famoso ARCHITA, per opera del quale il Pitagoreismo ebbe di nuovo il governo di una potente comunità. Subito dopo pare che la filosofia pitagorica, la quale nell'antica Accademia si era unita al platonismo, abbia perduto ogni importanza anche in Italia, nell'orbita stessa della setta, mentre invece i misteri pitagorici si conservarono incondizionatamente (cfr. § 91), e guadagnarono anzi in diffusione.

§ 15. IL SISTEMA PITAGORICO: IL NUMERO E I SUOI ELEMENTI.

Come le aspirazioni pratiche di Pitagora miravano a dare ordine e armonia alla vita umana, cosí anche la visione del mondo che ad esse si ricollega e di cui le linee generali risalgono a Pitagora stesso, ha innanzi tutto di mira quell'ordine e quell'armonia per cui l' insieme delle cose costituisce un Tutto bello, un Cosmo; ordine e armonia che ci si rivelano specialmente nell'accordo dei suoni e nel regolare movimento degli astri, e che sono basate sul fatto che, come osservano i Pitagorici quali matematici, tutto nel mondo è regolato secondo rapporti numerici: per Filolao (*Fr.* 11, in STOB., I, p. 16, 20), il numero rende conoscibili le cose celate, domina le cose divine (cioè l' Universo) e le opere umane, musica e lavori manuali, e non ammette menzogna. Tutto perciò è formato secondo numeri [1]). Ma al loro pensiero realistico non ancora eser-

---

[1]) ARIST., *Metaph.*, I 6, 987 b. 11: μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν.

citato questa proposizione si muta presto nell'altra: che il numero sia l'essenza delle cose, che tutto sia numero e consista di numeri; voler togliere l'oscurità ch' è in queste proposizioni, e attribuire ai Pitagorici una chiara distinzione tra i numeri e le cose ordinate secondo relazioni numeriche, sarebbe disconoscere la peculiarità della loro intuizione. I numeri sono pari e dispari, e constano di elementi uguali. Numeri dispari sono quelli che pongono un limite alla divisione per due, pari quelli che non lo pongono: i primi sono limitati; i secondi illimitati. Da questo, i Pitagorici concludono che il dispari e il pari, o, piú generalmente, il limite [1]) e l' illimitato sono le parti costitutive fondamentali dei numeri e di ogni cosa (le πράγματα ἐξ ὦν συνέστα ὁ κόσμος, PHILOL., *Fr.*, 5).

E poiché il limitato sembrava ai Greci piú perfetto dell' illimitato ed informe, e il numero dispari piú fortunato del pari, ne nacque l'idea che l'opposizione del limitato e dell' illimitato, del migliore e del peggiore si estendesse a tutte le cose. E fu fatto, ma piú tardi, un elenco di dieci opposti principî fondamentali. Sono: 1. Limite e Illimitato; 2. Dispari e Pari; 3. Uno e Molteplice; 4. Destro e Sinistro; 5. Maschio e Femmina; 6. Stasi e Movimento; 7. Dritto e Curvo; 8. Luce e Tenebre; 9. Buono e Cattivo; 10. Quadrato e Rettangolo.

Ma, in causa di questa contraddizione tra i principî primi, è necessario un principio che unisca gli opposti: l'armonia come «unità del molteplice e concordanza del contraddittorio». E poiché tutto è definito come numero, si può anche dire che tutto sia armonia. Ma, per l'uso invalso nella scuola pitagorica e generante oscurità, di identificare quel ch' è piú partico-

---

[1]) Da PHILOL., sec. *Aët.*, I, 3, 10 (*Dox.*, 283) detto περαῖνον; in PLAT. e ARIST. c' è anche περας, πεπερασμενον, πέρας ἔχον.

lare con ciò ch' è piú universale, il simbolo col concetto significato, non è possibile una chiara distinzione non solo tra l'armonia in senso cosmico e l'armonia musicale, ma anche tra quella e l'ottava, chiamata parimenti « armonia ».

§ 16. La fisica pitagorica.

Nell'applicare la loro dottrina dei numeri al mondo dei fenomeni, i Pitagorici procedettero per lo piú senza metodo e arbitrariamente. Bastava che osservassero in una cosa un numero o un rapporto numerico, per definirlo come la sua essenza; mentre non è raro il caso che il medesimo oggetto possa esser caratterizzato con diversi numeri, e, ancora piú spesso, che il medesimo numero serva per gli oggetti piú vari, posti perciò in relazione tra di loro (p. es. καιρός e il Sole). Si tentò tuttavia una piú metodica elaborazione della dottrina dei numeri, ordinando le varie classi delle cose secondo numeri e spiegando con numeri le loro qualità. Lo schema fondamentale dei numeri è il sistema decadico; ognuno dei primi dieci numeri ha una propria potenza e significato; fra essi spicca il dieci, come il numero perfetto e onnicomprensivo, e dopo di esso il dieci potenziale, la *Tetraktys*, a cui si riferisce la nota formula di giuramento. Su rapporti numerici si fondano poi, come scoprirono per primi i Pitagorici (e forse già il loro maestro) l'altezza e l'armonia dei suoni; la loro relazione, non ancora determinata secondo il numero delle vibrazioni, ma secondo la lunghezza delle corde musicali, e calcolata sulla partizione diatonica dell'eptacordo (piú tardi, dell'octocordo) è data già da Filolao (*Fr.* 5) in 1 : 2 per l'ottava (ἁρμονία, piú tardi διὰ πασῶν); per la quinta δι'ὀξειᾶν, piú tardi διὰ πέντε) 2 : 3; per la quarta (συλλαβά,

più tardi διὰ τεσσάρων) in 3 : 4; per il tono intero in 8 : 9. Dai numeri vengono derivate le forme spaziali (con cui la matematica greca suole manifestare i rapporti numerici), e il due è il numero della linea, il tre della superficie piana, il quattro del corpo solido. Filolao fa poi dipendere la natura degli elementi dalla forma delle loro più piccole parti, assegnando, dei cinque solidi regolari, il tetraedro al fuoco, l'ottaedro all'aria, l'icosaedro all'acqua, il cubo alla terra, il dodecaedro all'etere che abbraccia l'universo. Solo più tardi, in contrapposizione ad Aristotele, fu attribuita ai nostri filosofi l'affermazione dell'eternità del mondo. Il mondo doveva esser sorto dall' Uno, cioè dal fuoco del centro, che aveva attratto e limitato le parti più prossime dell'Illimitato. Il Fuoco è sempre il centro e l'unità del mondo: la «estia», il «castello di Zeus» ecc. Intorno a questo fuoco centrale deve muoversi colle sfere degli astri anche la Terra; sì che qui per la prima volta sorge il pensiero di spiegare l'apparente movimento giornaliero del cielo col movimento della Terra. Ma, per mantenere per questi corpi celesti il numero perfetto di dieci, fu interposta tra la Terra e il fuoco centrale l'Antiterra [1]. Questo sistema astronomico, che si può ricavare da Filolao, sembra che non appartenga a Pitagora; al quale invece si debbono attribuire la teoria delle sfere, la forma sferica della Terra e l'illuminazione della Luna da parte del Sole, nota anche a Parmenide. Più antica pare l'ipotesi dell'armonia delle sfere, che, movendo dalla comune rappresentazione geocentrica, considera i sette pianeti come le corde armoniche dell'eptacorde celeste. Sembra che Platone abbia preso la sua dottrina dell'anno del Mondo (§ 45) dai Pitagorici; da Eudemo (in SIMPL., *Phys.*, 732, 26 Diels) sappiamo che, finito l'anno del Mondo, tutte le cose e le condizioni dovevano ritornare

---

[1]) v. ARIST. *Metaph.* I, 5. 986 a 8;

esattamente com'erano state. Fu attribuita ai Pitagorici, in scritti non autentici, d'origine neopitagorica, l'idea di un'anima del mondo, che invece risulta chiaro da Aristotele esser rimasta loro estranea. Anche sull'anima umana sembra che non abbiano fatto alcuna profonda indagine: Aristotele ci sa dire solo che consideravano come anime il pulviscolo dei raggi solari, o anche ciò che li muove (*De an.*, I 2, 404 a 16); e fra ciò che i Pitagorici riducevano a numeri rammenta (*Metaph.*, I 5, 985 b 30) l'anima e la mente (νοῦς), confermando in tal modo la notizia (*Theol. Arithm.*, 55) che Filolao, richiamandosi alla sua derivazione dei corpi, attribuisca le qualità fisiche al cinque, l'essere animato al sei, la mente (νοῦς) la salute e la «luce» al sette, l'amore la saggezza e l'intelligenza all'otto. Anche l'anima era definita come armonia, forse come l'armonia del suo corpo: e cosí può anche esser giusto che Filolao ponesse la sede e il principio (ἀρχά) della mente nella testa, quella della vita (ψυχά) nel cuore, dello sviluppo intrauterino nell'ombelico, della fecondazione e della generazione negli organi sessuali. Il resto, poi, che ci vien tramandato come appartenente alla primitiva scuola pitagorica, ma che si avvicina assai alla psicologia platonica, non è da ritenersi autentico.

§ 17. Dottrine religiose ed etiche dei Pitagorici.

Accanto alle concezioni scientifiche del sistema pitagorico, è data dalla tradizione come pitagorica anche una serie di altre dottrine sorte indipendentemente da esse e ad esse non unite affatto o solo debolmente. Tra le quali è da porsi anz'tutto la credenza in una trasmigrazione delle anime, che probabilmente Pitagora trasse dai misteri orfici (cf. p. 60). Secondo questa dottrina, l'anima umana è una sostanza immortale

che per colpe precedenti è relegata nel corpo come in un carcere (φρουρά) o in una tomba (σῶμα-σῆμα, v. Philol., fr. 14, 15) e che dopo la morte deve passare attraverso un lungo processo di purificazione, sia con pene nel Tartaro, sia con incorporazioni periodiche in corpi di bestie e di uomini (παλιγγενεσίαι, talora dette anche μετενσωματώσεις o, impropriamente, μετεμψυχώσεις). Da questo ciclo di rinascite vengon liberate solo le anime dei puri e dei pii, che ritornano a una vita spirituale incorporea. In relazione a questa dottrina sta la credenza nei demoni, che furono identificati per lo piú colle anime ondeggianti qua e là nell'aria o soggiornanti nell'Ade. Esistono finalmente anche alcune massime teologiche che vengono attribuite a Filolao, delle quali però proprio quella che ricorda Senofane e la sua pura idea di Dio (*Fr.* 20) non è sicuramente autentica; mentre le altre non hanno alcun valore filosofico. Al dogma della trasmigrazione delle anime si collegano i precetti etici dei Pitagorici coll'accenno a una rimunerazione nell'al di là; ma questo motivo religioso, che non è solo pitagorico, non ha niente di comune con un fondamento scientifico dell'etica: il quale manca affatto anche nelle regole e norme di vita tramandateci sia in aforismi simbolici, sia in altra forma. Una raccolta di tali precetti (non anteriore al I sec. av. Cr.) contiene la cosidetta *poesia aurea* (una seconda raccolta, accresciuta probabilmente di materiale proprio, fu fatta da Aristosseno). In essa vengono espressi i principî etici dei Pitagorici: si esige venerazione per gli Dei, pei genitori, per l'autorità e le leggi, amor di patria, fedeltà verso gli amici, autoanalisi, moderazione, purezza di vita; ma queste esigenze non hanno maggiore fondamento scientifico che le sentenze formulate dalla sapienza del popolo e dei poeti. L'unico tentativo attendibile di applicare la loro dottrina dei numeri all'etica è nella tesi che la giustizia sia un numero moltiplicato per sé stesso (o, piú propriamente, uno dei due

primi quadrati, 4 e 9), poiché rende pari per pari. Può essere anche vero che la virtú fosse definita come armonia; ma con ciò non si esprimeva alcuna sua peculiarità. In conclusione, per quanto importante sia stato l'indirizzo etico della setta pitagorica nei riguardi pratici, scarso è il contributo che le sue teorie morali hanno portato alla trattazione scientifica dei problemi etici, di cui non si sente ancora il bisogno di fronte all' empirica precettistica etica e religiosa.

§ 18. Il Pitagoreismo in relazione con altre dottrine.

La dottrina pitagorica, unendosi con altre, produsse le dottrine fisiche di Ippaso e di Ecfanto. Ippaso di Metaponto (450 ca.), generalmente definito come pitagoreo, sembra abbia combinato il fuoco centrale pitagorico colla sostanza originaria di Eraclito, se spiegava il fuoco quale materia costitutiva del mondo. Ecfanto (vissuto, sembra, al principio del IV sec.) collegò la dottrina pitagorica colla democritea, ponendo atomi corporei al posto delle unità che son gli elementi del numero; per la formazione del mondo ricorreva con Anassagora allo spirito divino. Prima di lui Iceta di Siracusa, con cui in ciò si accorda, aveva scambiato il movimento della Terra intorno al fuoco centrale con quello intorno al proprio asse. Che d'altra parte singole dottrine pitagoriche abbiano esercitato influenza anche al di fuori della setta dimostra, oltre a Parmenide e ad Empedocle, anche il medico crotoniate Alcmeone (principio del V secolo) [1]; il quale colle sue ricerche anatomiche e colla

---

[1]) v. Wachtler, *De Alcmaeone Crotoniata*, 1896, dove son raccolti anche i fram.; Diels, *Vors.* I³ 131.

loro applicazione alla medicina precedette non solo Ippocrate, ma anche i filosofi posteriori, primo studiò le sensazioni, e riconobbe nel cervello l'organo centrale dell'attività percettiva e intellettiva. Quando osserva che la vita umana si muove tra opposti, — dal che deriva al medico il cómpito di mantenere in armonia le parti costitutive del corpo — ci ricorda la dottrina, pitagorica sugli opposti e l'armonia; come ci ricorda la credenza dei pitagorei nell'immortalità, quando dice che l'anima è immortale, poiché è uguale alle immortali sostanze celesti, agli astri, concepiti essi pure in continuo movimento. Anche nei frammenti del famoso comico EPICARMO (550-460 ca. av. Cr.) troviamo oltre che proposizioni di Senofane e di Eraclito, la credenza pitagorica dell' immortalità; ma non siamo affatto autorizzati a chiamarlo, con alcuni antichi, un pitagorico, in quanto che i frammenti di sapore pitagorico derivano da una raccolta posteriore che, insieme a certi elementi autentici, contiene molto di spurio.

c) Gli Eleati.

§ 19 SENOFANE.

Il fondatore della scuola eleatica, come quello della pitagorica, era un ionio immigrato nell' Italia meridionale. Nato intorno al 580-76 (Ol. 50, come probabilmente aveva detto APOLLODORO invece dell'Ol. 40 della tradizione) in Colofone, peregrinò lunghi anni come poeta e rapsodo per le città della Grecia, e si stabilí in fine in Elea, dove morí a piú di 92 anni di età. La sua polimazia è testimoniata già da Eraclito (*Fr.* 16 in DIOG. IX, 1); TEOFRASTO (in DIOG. IX, 21) lo diceva scolaro di Anassimandro. I suoi poemi eran di vario contenuto; noi dobbiamo la conoscenza delle sue vedute filosofiche ai frammenti di un poema dottrinale π. φύσεως [1]) e alle notizie dateci da Aristotele e da Teofrasto (in Simplicio e altri, DIELS, *Vors.* I³ 50 sgg., *Doxogr.* 480 sgg.); il presunto scritto aristotelico *De Melisso Xenophane Gorgia* [2]) non è però né un'opera di Aristotele o di Teofrasto, né un resoconto attendibile delle dottrine di Senofane. Sembra che il punto di partenza di questa dottrina sia quell'audace critica della reli-

---

[1]) Raccolti e curati dal KARSTEN, *Philos. Graec. rel.*, I 1, 1835; DIELS, *Poet. philos. fr.* (1901) 20 sgg. e *Vors.*, I³ 42 sgg.
[2]) Ediz. DIELS, 1900.

gione greca, per cui Senofane occupa un posto cosí importante nella storia della religione. Non solo l'antropomorfismo e la sconvenienza delle narrazioni omeriche ed esiodee provocano il suo scherno e il suo sdegno; ma trova egli che la molteplicità degli dei è incompatibile con un rigoroso concetto di Dio. L'Ottimo, egli dice, può essere solo Uno; nessuno degli Dei può essere inferiore ad un altro. Ed è altrettanto poco pensabile che gli Dei siano nati o che errino da un luogo all'altro. C'è cosí un Dio solo «non paragonabile né nella forma né nei pensieri ai mortali», «tutt'occhi, tutto orecchi, tutto pensiero», che «instancabile domina tutto col suo pensiero». Con questa divinità coincide, pel nostro filosofo, il mondo. «Mentre volgeva lo sguardo sull'universo, disse che l'Uno (o, come dice TEOFRASTO in SIMPL., *Phys* 22, 30, τὸ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν) è la divinità» (ARIST., *Metaph.* I, 5. 986 b 20). Che egli per il primo abbia insegnato che tutte le cose siano Una, testimonia anche PLATONE, (*Soph.* 242 D).

Quest'unica sostanza divina è eterna e immutabile; se limitata o illimitata, Senofane non aveva determinato, stando alle precise testimonianze di Aristotele e di Teofrasto; se lo scritto *De Melisso* (3. 977 b 3) gli fa espressamente dimostrare che non è né limitata nè illimitata, questa notizia non merita alcuna fede. Piuttosto egli può aver parlato, sotto altro rispetto, della incommensurabilità dell'atmosfera e della profondità della Terra, come anche della sfericità del cielo, senza ricercare come queste cose si conciliino a vicenda e senza porre in relazione queste affermazioni colla sostanza divina. È probabile inoltre che dicesse che il mondo è increato e imperituro; ma con ciò egli può avere inteso solo la sua materia, poiché non ammetteva questo per la sua c o s t r u z i o n e. La Terra doveva essersi formata dal mare (come mostrò colle petrificazioni da lui osservate), e di tempo in tempo som-

mergervisi novamente; riteneva invece il Sole e gli astri masse di vapori infocati, che si formassero novamente ogni giorno. Colla Terra doveva sparire anche la stirpe umana, e dalla Terra risorgere. (Cfr. la dottrina di Anassimandro). Se gli scettici posteriori annoverarono fra i loro il nostro filosofo, dovettero per ciò riferirsi ad espressioni in cui egli lamenta la incertezza e la limitatezza della conoscenza umana; ma il carattere dogmatico della sua dottrina mostra quanto egli fosse lontano da un radicale scetticismo.

§ 20. Parmenide.

Se Senofane aveva affermato l'unità e l'eternità della divinità e dell'universo, le medesime proprietà vengono attribuite da Parmenide ad ogni realtà come irrefutabili conseguenze del suo concetto; e perciò la molteplicità e il cangiamento delle cose vengono spiegati come pura apparenza. Questo pensatore molto stimato nell'antichità, ed ammirato specialmente da Platone, non potrebbe essere nato, secondo quel che Platone dice nel *Parmenide*, prima del 520-15 av. Cr., ma questa notizia appartiene probabilmente agli anacronismi che si permetteva Platone così spesso per motivi artistici, e Diogene (IX, 23) si avvicina di maggiormente alla verità quando pone (indubbiamente secondo Apollodoro) la sua fioritura (ἀκμή, tradizionalmente posta nel 40° anno di vita) nell'Ol. 69, e perciò la sua nascita nell'Olimp. 59 (544-0 av. Cr.). Educato sotto l'influenza di due pitagorici, egli ha fama d'essere vissuto secondo le norme di Pitagora; ma la sua teoria filosofica si ricollega, nei suoi motivi fondamentali, a Senofane, e solo la sua ipotetica cosmologia a quella di Pitagora, forse anche a quella di Anassimandro. Il concetto da cui parte è quello dell' Essere in contrapposto al Non-

essere; in cui per Essere intende non l'astratto del puro Essere, ma il « pieno », la materia spaziale senza altra determinazione. « Solo l' Essere è, il Non-essere non è e non può essere pensato » (*Fr.* 4. 6, 1 s.). Da questo principio Parmenide deriva tutte le determinazioni dell'essere. L'Essere non può cominciare nè finire, perchè non può divenire dal non-essere, nè diventare Non-essere; non lo fu e non lo sarà mai, ma è presentemente indiviso (νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἓν ξυνεχές). È indivisibile, poiché è ciò che è, uguale dappertutto, e non c' è niente da cui potrebbe venir diviso. È immobile e immutabile, in ogni parte uguale a se stesso, sí da somigliare a una sfera perfettamente rotonda, equidistante dal centro in ogni sua parte. Anche il pensiero non è diverso dall'essere, poiché è solo pensiero di ciò che è (*Fr.* 8, 34 sgg.). È vero dunque solo quel conoscere che in ogni cosa ci mostra quest'unico Essere immutabile: la sola ragione (λόγος); i sensi invece, che rispecchiano una molteplicità di cose, un sorgere, un trapassare e un mutarsi, cioè un essere del non-essere, sono la fonte di ogni errore [1]). Nondimeno Parmenide, nella seconda parte del suo poema, prese a mostrare come si dovesse intendere il mondo dal punto di vista del comune modo di rappresentazione. In realtà esiste solo l'essere; il pensiero umano gli pone accanto il non-essere, e cosí pensa che tutto sia composto di due elementi, di cui l'uno corrisponde all'essere, l'altro al non-essere; dalla luce e dal fuoco (φλογὸς αἰθέριον πῦρ), e dalla « notte », dall'oscuro, grave e freddo, che Parmenide chiama anche terra.

---

[1]) L' opinione di Bernays, suffragata da molti consensi, che Parm. abbia avuto di mira Eraclito nel criticare coloro che ritengon la stessa cosa l'essere e il non-essere (*Fr.* 6, 4 sgg.), non è richiesta dal modo con cui ci rappresenta questo avversario, e si può difficilmente conciliare coi rapporti dei due filosofi in vecchiaia; cfr. *Phil. d. Griech.*, I⁵, 737 sg.

Quello disse, secondo Teofrasto, principio attivo; questo, principio passivo; e diede loro la forma mitica della Dea che tutto governa. Egli promette di mostrare come si debba spiegare, date queste premesse, l'origine e l'ordinamento del mondo; ma di tale svolgimento delle sue dottrine ci è rimasto ben poco. Descrive l'universo come composto dalla sfera terrestre e dalle diverse sfere disposte intorno a quella, comprese dalla solida volta celeste, in parte lucenti, in parte oscure, in parte miste. Gli uomini, a quanto pare, li pensò sorti dal fango terrestre. Il loro modo di pensare sembra dipenda dalle qualità materiali del corpo: ogni elemento conosce il suo simile; il carattere delle rappresentazioni dipende dal prevalere dell'uno o dell'altro elemento: hanno perciò verità maggiore se il caldo (l'essere) è in prevalenza.

§ 21. Zenone e Melisso.

Una terza generazione di filosofi eleati è rappresentata da Zenone e Melisso. Zenone di Elea, di cui è famosa la morte da prode nella lotta contro un tiranno, fu lo scolaro preferito di Parmenide, secondo Platone (*Parm.*, 127 B.) piú giovane di questi di 25, secondo Apollodoro di 40 anni. In uno scritto in prosa dei suoi anni giovanili difese per via indiretta la dottrina di Parmenide, confutando le rappresentazioni, comuni con tale acutezza che Aristotele (secondo Diog. VIII, 57. IX, 25) lo disse l' inventore della dialettica.

Le sue argomentazioni a noi note sono dirette in parte contro l' ipotesi che esista una molteplicità di cose, in parte contro il movimento. Osserva contro la molteplicità: 1. Se l'essere fosse molteplice, dovrebbe essere infinitamente piccolo e infinitamente grande: piccolo, poiché le unità di cui sarebbe composto do-

vrebbero essere indivisibili, e perciò senza grandezza; grande, poiché ogni sua parte dovrebbe presupporne un'altra da essa distinta; e questa a sua volta un'altra, e cosí via. 2. Dovrebbe essere anche, numericamente, limitato e illimitato: limitato, perché non ci sarebbero piú cose di quel che non ci sono; illimitato, perché, per esser piú, due cose dovrebbero averne una terza interposta, e altrettanto dovrebbe avvenire fra questa terza e ciascuna delle due precedenti, e cosí via all'infinito. 3. Se tutto è in uno spazio, anche questo deve essere; e cosí il suo spazio, ecc. Finalmente egli osserva che, se uno staio di grano nel versarsi produce rumore, dovrebbe produrne anche ogni grano e ogni sua parte. Ancora piú famosi e importanti sono i quattro argomenti contro il movimento (ARIST., *Phys.*, VI, 9, e i suoi commentatori):

1. Per percorrere un determinato tratto, dovrebbe un corpo prima percorrerne la metà, e quindi prima la metà della metà, e cosí via, cioè in un determinato tempo percorrere un numero illimitato di spazî; cosí il movimento non potrebbe aver principio.

2. La medesima cosa in altro modo (il cosidetto esempio di Achille): Achille non può raggiungere la tartaruga, se ella ha qualche vantaggio su lui; poiché mentre egli è giunto al punto dove era quella (A), essa è giunta in un secondo (B), mentre egli giunge in B, essa è in C, e cosí via; il movimento non potrebbe cosí avere un termine.

3. La freccia che vola sta ferma, perché in ogni istante essa è in un solo e medesimo spazio; è ferma, cioè in ogni singolo momento del suo volo, e quindi in tutto il tempo.

4. Spazî uguali dovrebbero, colla stessa rapidità, essere percorsi in tempi uguali. Invece un corpo in movimento passa innanzi a un secondo, se questo gli si muove incontro, con velocità doppia che se sta fermo.

Così le leggi del movimento sono in contraddizione colla realtà. — Più tardi questi argomenti furon vòlti a un significato scettico; quanto a Zenone, egli volle con ciò solo sostenere le tesi di Parmenide, ma diede invece, col modo con cui perseguì questo scopo, un durevole impulso non solo alla formazione della Dialettica, ma anche allo svolgimento dei problemi relativi ai concetti di spazio, tempo e movimento. Certamente egli non notò gli errori delle sue argomentazioni, e specialmente l'errore fondamentale, la confusione tra l'infinita divisibilità (potenziale) dello spazio e del tempo, e l'infinita divisione (attuale).

MELISSO di Samo, il medesimo che nel 441 av. Cr. vinse, come navarca, la flotta ateniese, espose nel suo π. φύσεως o π. τοῦ ὄντος [1]) la dottrina dell'Essere di Parmenide, che difese, come sembra, oltre che contro altri, anche contro Empedocle e Leucippo. Egli dimostrò coi soliti argomenti di Parmenide l'eternità e immortalità dell'essere; ma, scostandosene, trasse la inammissibile conseguenza che dovesse essere anche spazialmente senza principio e senza fine, e perciò illimitato.

Per meglio dimostrare la sua tesi, si servì della confutazione (diretta, come si suppone, contro Leucippo) dello spazio vuoto; che mantenne anche contro l'opinione che ci fosse una molteplicità di cose. Poiché, con Parmenide, tenne fermo all'unità e indivisibilità dell'essere. Con lui negava ogni movimento e ogni cangiamento nella natura delle cose e nella disposizione delle loro parti, poiché ogni mutamento sarebbe la morte di ciò che è e il sorgere di una nuova realtà, e, conseguentemente, combatté anche (contro Empedocle) la divisione e mescolanza della materia; dove

---

[1]) Il PABST, *De Mel. fragmentis* (1889), ha mostrato che i Fr. 1-5 Mull. sono un posteriore rifacimento dei Fr. 6-14:

contro il movimento spaziale faceva valere di nuovo l' impensabilità del vuoto, senza il quale non è possibile nè movimento, nè rarefazione o condensazione. Con Parmenide rigettava infine la testimonianza dei sensi, a cui opponeva il fatto contraddittorio che le cose ci si mostrano in processo di tempo spesso mutate; ciò che non sarebbe possibile se esse fossero realmente state come ci si sono presentate da prima.

II.

I fisici del quinto secolo.

§ 22. Eraclito.

Eraclito era un efesio di nobile stirpe, contemporaneo di Parmenide; la sua ἀκμή cade, secondo Apollodoro (Diog. IX, 1), come quella di Parmenide, nell'Ol. 69 (504-0 av. Cr.), la sua nascita perciò nel 544-0. Spirito serio e profondo, pieno di disprezzo per le passioni e le opinioni degli uomini, e non soddisfatto neppure dei piú ammirati sapienti del suo tempo e del suo popolo, seguí nella ricerca una via sua propria (ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν, *Fr.* 101; εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ, *Fr.* 49). Espose i risultati delle sue indagini, senza una precisa dimostrazione, nello scritto περί φύσεως, in sentenze pregnanti, ricche di metafore, spesso di tono profetico, e brevi fino all'oscurità. Questo modo di esporre, che gli ha procurato il nome di «Oscuro» (la cui prima traccia si trova in Livio, XXIII, 39), sembrò ad Eraclito corrispondere alla gravità dell'argomento, e ci dà l'immagine fedele del suo pensiero, che si muove piú fra intuizioni che fra concetti, e tende piú a connettere che a distinguere il molteplice [1].

---

[1]) I suoi framm. sono stati raccolti e fatti oggetto di studi particolari dallo Schleiermacher, *Herakleitos* (1807;

Come Senofane e Parmenide, anche Eraclito parte dall'osservazione della natura, che anch' egli concepisce come un tutto unitario che, come tale, non ebbe origine e non avrà fine. Ma mentre costoro consideravano nel mondo oggettivo unicamente l' invariabilità della sostanza, sí che la molteplicità e il mutare dei fenomeni si risolvono infine in una pura apparenza, su Eraclito invece fanno cosí forte impressione l' incessante cangiamento delle cose e l' instabilità di ogni fenomeno, che proprio in essi egli vede la legge generale dell'universo, e non sa considerare il mondo altrimenti che come un essere in incessante cangiamento, una sostanza che si pone in forme sempre nuove. Tutto fluisce; niente sta fermo [1]; « noi non possiamo bagnarci due volte nella medesima acqua » (*Fr.* 91, cfr. 12. 49 a); tutto trapassa continuamente in altro e si dimostra con ciò un essere che comprende le forme

---

ora: *Werke z. Phil.* II, 1-146); LASSALLE, *Die Phil. Herakleitos des Dunkeln*, 1858, 2 voll.; SCHUSTER, *Heraklit.*, 1873; BYWATER, *Heracliti reliquiae*, Oxf., 1877; DIELS, *Herakleitos v. Eph.; griech. u. deutsch* 1901 (2ª ediz., 1909) e *Vors.* I³ 67 sgg. Cfr. poi, insieme alle opere generali, le segg. monografie: BERNAYS, *Heraclitea* (1848. *Ges. Abhandl.* I, 1-108); TEICHMÜLLER, *Neue Studien z. Gesch. d. Begriffe.* 1. P. 1876; 2. P. 1878; E. PFLEIDERER, *Die Phil. d. Her.*, 1886; SOULIER, *Eraclito*, 1885; GOMPERZ, *Zu Heraklits Lehre*, 1887; PATIN, *Heraklits Einheitslehre*, 1885; ID., *Heraklitische Beispiele* I. II, 1892-93; BRIEGER, *Die Grundzüge der Herakl. Physik*, *Hermes* 39 (1904), 182 sgg.; O. GILBERT, *Heraklits Schrift* π. φύσεως, *N. Jahrb.* 23 (1909), 161 sgg.; M. WUNDT, *D. Phil. d. Her. v. Eph. im Zusammenhange mit der Kultur Ioniens*, *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, 20 (1907). 431 sgg.; NESTLE, *War Her. « Empiriker »? Arch. f. G. d. Ph.*, 25 (1912) 275 sgg. Sull'opera ippocratica π. διαίτης, utilizzata come fonte per Eraclito dal Bernays in poi spesso in modo acritico, v. ZELLER, *Ph. d. Gr.* I⁵, 694 sgg., e FREDRICH, *Hippokratische Untersuchungen*, 1899.

[1]) Πάντα... ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθέν, AR., *De caelo* III, 1. 298 b 30. τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδὲν.... « πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει » PLAT., *Crat.* 401 D. 402 A.

opposte e che passa attraverso le piú varie condizioni; che « da tutto diviene Uno, e da Uno tutto » (*Fr.* 10) : « Dio è giorno e notte, inverno e estate, guerra e pace, sazietà e fame » (*Fr.* 67). E questa sostanza di tutte le cose è, per Eraclito, il fuoco : « questo mondo, lo stesso per tutti, non l' ha creato alcuno né degli Dei, né degli uomini ; ma sempre fu, è e sarà un fuoco eternamente vivo, che secondo leggi arde e secondo leggi si spenge » (*Fr.* 30). Il motivo di questa dottrina è da ricercarsi in fin dei conti nel fatto che il fuoco sembrò al filosofo la materia che meno di ogni altra possiede una calda consistenza o la soffre in altra. Egli pensò come fuoco non solo la fiamma, ma sopratutto il caldo, per cui il fuoco è concepito anche come vapore (ἀναθυμίασις) o soffio (ψυχή). Tutte le cose hanno origine dal fuoco ed al fuoco ritornano ; « tutto si converte in fuoco, e il fuoco in tutto, come le merci in oro, e l'oro in merci » (*Fr.* 90). E questo processo di conversione non si acqueta mai, non perviene mai a forme stabili, ma tutto è in continuo passaggio da uno stato al suo contrario, ed appunto per ciò ha in sé contemporaneamente gli opposti di cui sta nel mezzo : « la lotta (ἔρις) è la regola del mondo (δίκη), e la guerra (πόλεμος) è comune generatrice e signora di tutte le cose [1]) ; « ciò che è opposto si unisce (ἀντίξουν συμφέρον, *Fr.* 8) ; ciò che diverge si congiunge » (*Fr.* 51, cfr. Byw. *Fr.* 45 ; Plat., *Soph.*, 242 E) ; è un congiungimento che ritorna al punto di partenza come quello della lira e dell'arco (παλίντροπος [al. παλίντονος] [2]) ἁρμονίη ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου (*Fr.* 51, cfr. Byw. *Fr.* 56). Eraclito rimproverava perciò ad Omero di aver maledetto la discordia. Ma non meno risolutamente egli notò che la « nascosta armonia » della natura ristabilisce sem-

[1]) *Fr.* 80. 53 ; cfr. Zeller, *Phil. d. Gr.*, I[5] 655 sgg.
[2]) Cfr. Diels, *Her.*[2] p. 28, n. al framm. 51.

pre di nuovo l'accordo dagli opposti, che la legge divina, la giustizia, il fato, la saggezza (γνώμη), la mente universale (λόγος), Zeus o la divinità, regge tutto, che la sostanza originaria si pone secondo salde leggi in tutte le cose e da queste si libera.

Nel suo cangiarsi, la sostanza originaria procede per tre forme principali: dal fuoco si muta in acqua, dall'acqua in terra; in senso opposto, dalla terra in acqua, dall'acqua in fuoco.

Quella è la via all'ingiú, questa all'in sú; e che ambedue si muovano attraverso i medesimi momenti, è espresso nella proposizione (*Fr.* 60): « la via all'ingiú e quella àll'in sú è una e medesima ». Tutte le cose soggiacciono a questo cangiamento; ma sembra che rimangan le stesse finché da una parte affluiscano loro tanti elementi di una determinata specie quanti se ne vanno via dall'altra. Un caratteristico esempio di questo mutarsi offre l'opinione divenuta proverbiale di Eraclito che il sole si rinnovelli ogni giorno in quanto che il fuoco raccolto dietro il sole la sera si spenge e durante la notte si forma di nuovo per i vapori del mare. Il medesimo punto di vista il filosofo applicò (in unione ad Anassimandro e Anassimene) anche all'universo: come il mondo è sorto dal fuoco originario, cosí anche, trascorso l'anno del mondo, deve ritornarvi per combustione per tornare ancora una volta a formarsi da quello dopo un tempo determinato. Cosí la storia del mondo si svolge in cicli periodici (l'anno del mondo comprende 10.800 anni solari), in un'alternazione infinita, tra lo stato di divisione (χρησμοσύνη) e lo Stato di unione di tutte le cose nel fuoco originario (κόρος, *Fr.* 65). Se Schleiermacher, Hegel e Lassalle contestano al filosofo questa dottrina, tale opinione non solo è in contrasto con le concordi testimonianze degli antichi da Aristotele in poi, ma anche con le asserzioni stesse di Eraclito, e non si può neppure appoggiare a Platone (*Soph.*, 242 D s.).

Parte del fuoco divino è l'anima dell'uomo; quanto piú puro è questo fuoco, tanto piú essa è perfetta: «l'anima asciutta è la più saggia e migliore» (*Fr.* 118). Ma poiché il fuoco dell'anima soggiace pure a un cangiamento incessante, esso si deve completare, per mezzo dei sensi e della respirazione, colla luce e coll'aria esterna. La sua fisica non autorizzava in alcun modo Eraclito ad ammettere che l'anima, uscendo dal corpo, non si spengesse, ma dovesse seguitare a vivere di esistenza propria, né, conseguentemente (con gli Orfici e i Pitagorici), che le anime passassero da questa ad una vita piú alta.

Al contrario, è perfettamente logico che il filosofo, il quale nel mutarsi delle cose considera come stabile la sola legge universale, attribuisca valore solo alla conoscenza razionale che ha per oggetto l'universale (*Fr.* 113, 114) e chiami «cattivi testimonî» gli occhi e gli orecchi di coloro che non intendono (*Fr.* 107), e che ponga per la condotta pratica il principio: «tutte le leggi umane si alimentano di un' unica divina» (*Fr.* 114); ond' è che «si deve spengere l'orgoglio piú che un incendio» (*Fr.* 43). Dalla fede in un ordinamento divino del mondo sorge quella tranquillità (εὐαρέστησις) che Eraclito deve aver ritenuto il sommo bene; la felicità dell'uomo dipende, secondo la sua convinzione, da lui stesso: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (*Fr.* 119). Sulla legalità si fonda il bene della società: «il popolo deve lottare per la legge come per le sue mura» (*Fr.* 44). Ma, pensa il filosofo aristocratico, potrebbe anche esser legge seguire il volere di un solo (*Fr.* 33, cfr. 49); e contro la democrazia, che ha bandito il suo amico Ermodoro, dirige la critica piú aspra (*Fr.* 121). In altrettanto aperta indipendenza egli si pose rispetto alle opinioni e alle consuetudini religiose del popolo, attaccando aspramente non solo le orgie dionisiache, ma anche l' idolatria e i sacrificî cruenti. Che poi egli, come crede E. Pfleiderer, abbia subíto dai misteri un' in-

fluenza decisiva per tutto il suo sistema, non è affatto verosimile né probabile.

La scuola di Eraclito non solo si mantenne, fino al principio del IV sec., in Efeso, ma trovò risonanza anche in Atene; CRATILO, maestro di Platone, vi apparteneva. Ma questi tardi eraclitei, ed anche Cratilo, erano arrivati ad una forma di vita cosí disordinata ed entusiastica e a tali esagerazioni, che tanto Platone quanto Aristotele ne parlano con molto disprezzo.

§ 23. EMPEDOCLE.

Empedocle di Agrigento nacque, secondo Apollodoro, nel 483-2 av. Cr., e morí a sessanta anni nel 424-3; ma probabilmente il tempo della sua vita è da riportarsi di una diecina di anni (492-432) indietro. Colla sua impetuosa eloquenza e la sua energia si mantenne lungo tempo, come suo padre Metone, a capo della democrazia di Agrigento; ma piú importante fu la sua funzione di maestro di religione, di profeta, di medico e di taumaturgo, cui lo rendeva molto atto la sua spiccata personalità, simile a quella di Pitagora. Sulla sua morte circolarono presto strane invenzioni che lo divinizzavano o lo avvilivano. La versione piú probabile è che egli, abbandonato dal favor popolare, morisse in esilio nel Peloponneso [1]). Degli scritti che portano il suo nome, gli si possono attribuire sicuramente solo i due poemi didascalici Φυσικά, divisi

[1]) Cfr. BIDEZ, *La biographie d'Empedocle*, 1894, e *Arch. f. G. d. Phil.*, 9 (1896), 190 sgg., 298 sgg. — Sulle relazioni di Gorgia con Empedocle, v. DIELS, *S.-B. d. Berl. Ak.*, 1884, p. 343 e sgg.

probabilmente in due libri, e Καθαρμοί; di ambedue ci son rimasti numerosi frammenti [1]).

Nella sua mistica teologia Empedocle si ricollega alle dottrine orfico-pitagoriche, mentre nella fisica cerca una via di mezzo fra la concezione di Parmenide e quella da costui combattuta. Con Parmenide nega che sia pensabile un sorgere o un perire in senso stretto; ma non può risolversi a combattere la molteplicità delle cose singole, il loro divenire e il loro cangiarsi; e cosí, probabilmente dietro l' esempio di Leucippo, trova la scappatoia di ricondurre il nascere all' unione, il perire alla disunione, il cangiamento ad una parziale unione e disunione della materia increata che non perisce e non muta; materia che egli pensa qualitativamente diversa e quantitativamente divisibile, non come atomi, ma come elementi (στοιχεῖα). Egli è il primo che abbia introdotto questo concetto di elemento; il nome però è posteriore: Empedocle li chiama «le radici (ῥιζώματα) di tutto». Cosí pure fu Empedocle a fissare a quattro il numero degli elementi: fuoco (πῦρ=Ζεύς), aria (αἰθήρ o anche ἀήρ=Ἥρη), acqua (ὕδωρ=Νῆστις), terra (γαῖα=Ἀιδωνεύς). Nessuno di questi quattro elementi può passare nell'altro, o unirsi per formarne uno nuovo: la mescolanza degli elementi consiste solo in questo: che piccole parti di essi vengono meccanicamente frammischiate; e cosí anche ogni azione che esercitano l' uno su l'altro corpi sostanzialmente separati consiste nello staccarsi dall'uno di piccole particelle (ἀπορροαί) che penetrano nei pori dell'altro; dove i pori e gli efflussi di due corpi corrispondono, si attraggono come il magnete e il ferro. Ma affinché le materie si uniscano o si dividano, devono aggiungersi loro le forze motrici che debbono essere due:

---

[1]) Raccolti e illustrati dallo STURZ, *Empedokles*, 1805; KARSTEN, *Empedoclis carm. rel.*, 1838; STEIN, *Empedoclis fragm.*, 1852; DIELS, *Poet. phil. fr.* 74 sgg., e *Vors.* I³, 193 sgg.

una che unisce e una che separa. Empedocle chiama la prima amore (Φιλότης, anche Ἀφροδίτη, Ἁρμονίη, στοργή), la seconda odio (Νεῖκος, Κότος).

Queste forze non operano però sempre nel medesimo modo. Anzi, come Eraclito faceva sorgere periodicamente il mondo dal fuoco originario e di nuovo risolversi in esso, cosí anche Empedocle pensa che gli elementi in incessante mutamento ora vengano congiunti ad unità dall'amore, ora sieno divisi dall'odio. Nella prima di queste condizioni, come piena mescolanza di tutti gli elementi, il mondo forma la sfera rotonda, descritta come un Dio beato poiché ne è escluso ogni odio. L'opposto è l'assoluta divisione degli elementi. Fra questi estremi stanno gli stadii del mondo, in cui singoli esseri sorgono e periscono. Nella formazione del mondo presente l'Amore deve avere prodotto, in mezzo agli elementi divisi dall'odio, un gorgo, in cui essi a poco a poco furono attratti; dalla mescolanza che ne risultò venne a staccarsi, per il movimento vorticoso, prima l'aria o etere, da cui si formò la volta celeste, quindi il fuoco, che prese immediatamente posto sotto di questa; dalla terra, con un cambiamento repentino, fu spremuta l'acqua, da cui di nuovo evaporò l'aria (cioè la parte inferiore, atmosferica). Il cielo consta di due metà, una luminosa, l'altra oscura, cosparsa di parti di fuoco; la prima è il cielo del giorno, la seconda il cielo notturno. Empedocle, coi Pitagorici, riteneva il sole uno specchio che raccogliesse e riflettesse i raggi del fuoco celeste, come la Luna quelli del Sole. La rapidità del movimento doveva far sí che la Terra e l'universo rimanessero al loro posto.

Dalla terra sono nati, secondo Empedocle, le piante e gli animali. Ma poiché l'unione degli elementi in forza dell'amore avviene sempre soltanto a poco a poco, egli pensò anche per gli esseri viventi un graduale processo di sviluppo dai meno ai piú perfetti. Prima devono esser sorte dalla terra solo singole membra,

che poi, incontrandosi, devono aver formato organismi mostruosi. Anche gli animali e gli uomini odierni erano dapprima ammassi informi che solo col tempo ebbero la loro struttura organica; ma che Empedocle abbia spiegato la struttura organica degli esseri viventi con l'ipotesi che delle creazioni del caso si fossero mantenute solo quelle capaci di vita, non è né verisimile, né confermato da ARISTOTELE (*Phys.* II, 8) [1]. Sembra che Empedocle abbia studiato assai a fondo gli esseri viventi; sulla loro creazione e sul loro sviluppo, sulla unione elementare delle ossa e della carne, sul processo della respirazione (che in parte doveva avvenire attraverso la pelle), e su simili fenomeni egli fece congetture nel loro genere ingegnose. Cercò poi di spiegare le attività dei sensi colla sua dottrina dei pori e degli efflussi; per cui, quanto alla vista, pensò che nella luce che si muove verso l'occhio muovano incontro efflussi di fuoco e acqua dell'occhio. Per la conoscenza pose il principio che ogni elemento è conosciuto dal simile ch'è in noi, [2]) (così, il piacere doveva esser causato dal simile, il dolore dall'opposto), e che la natura del pensiero dipenda da quella del corpo e specialmente del sangue, che ne è la sede principale. Ma questo materialismo non impedí neppure a lui di posporre la conoscenza sensibile alla razionale, anche se egli non le contrappose cosí recisamente come Parmenide.

Accanto a questo sistema naturalistico, troviamo in Empedocle la dottrina mistica, che si collega agli Orfici e ai Pitagorici, della discesa delle anime nella vita terrena, della loro migrazione attraverso i corpi di uomini di bestie e di piante, e del futuro ritorno delle anime purificate agli Dei; donde consegue il di-

---

[1]) Cfr. E. ZELLER, *Vorträge u. Abhandl.*, III, 41 sgg.; *Phil. d. Gr.* I[5], 795 sg.

[2]) γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ecc., *Fr.* 109.

vieto di sacrifici cruenti e di nutrimenti animali, sconosciuti all'età dell'oro dell'umanità (*Fr.* 128). Egli però non solo non ha collegato scientificamente queste teorie colla sua fisica, ma non ha fatto alcun tentativo di rimuovere la contraddizione che c'è tra questa e quelle; non si può tuttavia disconoscere che in entrambe si esprime una concezione per cui la lotta e l'opposizione è la causa di ogni male, l'unità e l'armonia la somma beatitudine. Alla sua fisica non si conforma neanche la pura idea di Dio, che egli, con Senofane, nei Καθαρμοί contrappone alla rappresentazione antropomorfistica degli Dei (*Fr.* 131, 132).

§ 24. La scuola atomistica.

Il fondatore della scuola atomistica fu Leucippo, probabilmente di Mileto, contemporaneo di Anassagora e di Empedocle, la cui vita non possiamo però datare con maggior precisione. Teofrasto (in Simpl., *Phys.*, 28, 4 D) lo dice seguace della filosofia di Parmenide a cui fu iniziato, secondo altre notizie, dallo scolaro di lui Zenone. Gli scritti di cui si servirono Aristotele e Teofrasto per la conoscenza delle sue dottrine, il Μέγας διάκοσμος e il Περὶ νοῦ, sembra siano stati trovati piú tardi fra quelli di Democrito [1]). Questo famoso filosofo e naturalista, cittadino di Abdera, era, secondo la sua propria testimonianza (Diog. IX, 41), ancora giovane, quando Anassagora era già vecchio (νέος κατά

[1]) Con ciò si spiega come Epicuro abbia negato l'esistenza di Leucippo (Diog. X, 13).; il Rohde, *Ueber Leucipp u. Demokrit* (*Verhandl. d.* 34. *Philologenversamml.*, 1881. *Jahrbuch f. Philol.* 1882, p. 741 sgg.), che cercò di mostrare che in questo aveva ragione Epicuro, fu confutato in modo convincente dal Diels (*Verhandl. d.* 35. *Philologenvers.*, 96 sgg.).

πρεσβύτην 'Αναξαγόραν); ma è dubbio se fosse piú giovane di lui proprio di 40 anni, e perciò nato nel 460 av. Cr., come pensò Apollodoro; Trasillo pose la sua nascita nell'Ol. 77, 3 (470-69 av. Cr.), forse basandosi su un passo di Aristotele (*De part. an.*, I, 1, 642 a 26; cfr. *Metaph.* XIII 4. 1078 b 17), che già nell'antichità fu inteso come se dicesse che Democrito fosse un po' piú vecchio di Socrate. Il suo desiderio di sapere lo deve aver condotto, come afferma una testimonianza posteriore, in Egitto e a Babilonia; ma non si sa se le sue relazioni con Leucippo, di cui, secondo Aristotele e Teofrasto, fu scolaro, cadano nel periodo di tempo che passò all'estero: è piú probabile che egli, come Protagora, sia entrato in relazione con Leucippo in Abdera. Oltre Leucippo, Democrito conobbe anche altri filosofi piú antichi o contemporanei, poiché egli fu il piú gran dotto e naturalista del tempo.

Diodoro, seguendo presumibilmente Apollodoro, afferma che visse 90, altri 100 e piú anni. Delle sue opere ci son rimasti numerosi frammenti [1]), tra i quali — specialmente nelle massime morali — è però spesso difficile sceverare ciò che è genuino da ciò che è spurio.

La teoria atomistica nelle sue parti essenziali è da considerarsi come opera di Leucippo, mentre il suo sviluppo nei particolari e l'applicazione a tutte le parti della scienza della Natura si deve principalmente al suo scolaro, che per la prima volta ha trattato l'Etica come argomento a sé, ed ha compiuto importanti studî nella matematica, nella linguistica e nella poetica. Leucippo era, con Parmenide, convinto (come dice Arist., *gen. et corr.*, I, 8) della impossibilità di un nascere e di un perire assoluto, ma non voleva negare

---

[1]) Raccolti in Diels, *Vors.*, II³ 10 sgg.; i framm. etici, in Natorp, *Die Ethika d. Dem.*, 1893.

la molteplicità dell'essere, il movimento, il nascimento e la fine delle cose composte; e poiché tutto questo, come Parmenide aveva mostrato, non si può pensare senza il non-essere, cosí egli riteneva che il non-essere esistesse al pari dell'essere (cfr. DEMOCR., *Fr.* 156: μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι).

E l'essere, secondo Parmenide, è ciò che riempie spazio, il pieno; il non-essere il vuoto. Perciò Leucippo e Democrito definivano come parti costitutive di tutte le cose il pieno e il vuoto; ma, per potere spiegare i fenomeni, pensavano il pieno diviso in innumerevoli piccoli corpi che non si possono percepire divisi per la loro piccolezza e che, separati fra loro dal vuoto, dovevano però essere in sé indivisibili, perché riempiono completamente il loro spazio e non hanno in sé alcun vuoto; onde vengono chiamati atomi (ἄτομα) o anche «corpi densi» (ναστά). Questi atomi sono della medesima natura dell'essere di Parmenide, se lo si pensi diviso in innumerevoli parti e trasportato in un vuoto spazio illimitato: non nati, immutabili, affatto omogenei per la materia, si distinguono solo per la loro forma (ῥυσμός=σχῆμα) e per la loro grandezza, e non soffrono alcun cambiamento qualitativo, ma solo mutamento di luogo. A ciò unicamente si devon dunque ricondurre le proprietà e i mutamenti delle cose. Poiché tutti gli atomi constano della stessa materia, il loro peso deve corrispondere esattamente alla loro grandezza; se corpi composti della medesima grandezza hanno un peso diverso, questo può derivare solo dal fatto che nell'uno ci sono in mezzo piú spazî vuoti che nell'altro. L'origine dei corpi composti è sempre dovuta all'unione di atomi separati, la fine alla separazione di atomi uniti: cosí pure tutte le specie di mutamento si riducono sia a questo fatto, sia a cambiamenti di posizione (τροπή=θέσις) e di ordine (διαθιγή=τάξις) degli atomi. Ogni azione di una cosa su un'altra è un'azione meccanica di pressione e di urto; ogni

azione da lontano (come tra il magnete e il ferro, tra la luce e l'occhio) avviene per efflussi.

Tutte le proprietà delle cose si fondano sulla forma, grandezza, posizione ed ordine dei loro atomi ; ma c' è tra esse una differenza essenziale, che ricorda la posteriore distinzione del Locke fra qualità primarie e secondarie : le une, come la gravità, la densità e la durezza, appartengono alle cose in sé ; le altre, le cosidette qualità sensibili, che noi attribuiamo loro, esprimono (anche già per Leucippo) solo il modo come esse operano sul soggetto percipiente : νόμῳ (secondo l' uso, convenzionalmente) γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν (DEMOCR., *Fr.* 125 ; cfr. 9).

Tutti gli atomi si muovono per effetto della loro gravità necessariamente *ab aeterno* nello spazio infinito, dall'alto in basso [1]), e, come pensavano gli atomisti, gli atomi piú grossi, poiché sono piú pesanti, debbono cadere piú velocemente che non i piú piccoli e leggeri ; quelli urtano perciò su questi e li spingono in alto e da questi due opposti movimenti, dall'urto e dal rimbalzo degli atomi, si genera un movimento vorticoso. In conseguenza di questo si riuniscono da una parte gli atomi simili ; dall'altra si formano, per l'aggruppamento di atomi di forme differenti da quelli, complessi di atomi separati e chiusi in sé, o mondi. E poiché il movimento non ha principio, e la massa degli atomi e lo spazio vuoto non hanno alcun limite, vi deve essere stato in ogni tempo un numero infinito di tali mondi che si trovano nelle piú varie condizioni e che hanno le forme piú differenti. Non è che uno di tali innumerevoli mondi quello a cui noi apparteniamo. Le

---

[1]) Come è dimostrato sia dalla dottrina della gravità degli atomi, sia dalle testimonianze di Platone, Aristotele, Teofrasto, ecc. (cfr. ZELLER, *Ph. d. Gr.* I[5] 868 sgg.). Nessun valido argomento è stato addotto finora in contrario.

ipotesi di Democrito sulla sua origine, sulla formazione degli astri nell'aria, sul loro graduale disseccamento e infuocamento, ecc. corrispondono alle sue premesse generali. Leucippo e Democrito, con Anassimene, concepivano la Terra coma una superficie rotonda sospesa nell'aria. Gli astri, dei quali i due maggiori, il Sole e la Luna, devono essere entrati a far parte del nostro sistema solo dopo la loro formazione, prima dell' inclinazione dell'asse terrestre giravano intorno alla Terra con movimento orizzontale e trasversale.

Dei quattro elementi, secondo Democrito, il fuoco consta di atomi piccoli, lisci e rotondi ; negli altri sono mescolati atomi differenti.

Dal fango terrestre sorsero gli esseri organici a cui Democrito sembra abbia rivolto grande attenzione ; con cura speciale si occupò dell'uomo, e se anche l'organismo corporeo è per lui oggetto della piú alta meraviglia, di gran lunga molto maggior valore egli dà all'anima e alla vita dello spirito. Ma neppure l'anima egli può spiegare altrimenti che come qualcosa di corporeo : essa è composta di atomi fini, lucidi e rotondi, come di fuoco ch' è diffuso per tutto il corpo, e che per la respirazione in parte è impedito di uscire e in parte viene dall'aria ricostituito : le singole attività dell'anima hanno la loro sede in organi determinati. Dopo la morte, gli atomi dell'anima di disperdono.

Ma, nonostante questo, l'anima è la parte piú nobile e piú divina dell' uomo ; anche in tutte le altre cose c' è tanto di anima e di ragione, quanto di materia calda : dell'aria, p. es., diceva Democrito che doveva contenere molto intelletto ed anima (νοῦς e ψυχή), poiché altrimenti noi non potremmo colla respirazione assorbirla in noi (ARIST., *De respir.* 4). Nel cambiamento prodotto nell'anima dagli efflussi che provengono dagli oggetti e che penetrano attraverso i sensi, consiste la percezione sensibile ; la vista, p. es., già per Leucippo, viene dal fatto che le immagini degli oggetti che si staccano da

questi (εἴδωλα, δείκελα) danno la loro forma all'aria che sta loro innanzi, e questa viene a contatto con gli effluss̀i dei nostri occhi: ogni specie di atomi è, allora, ricevuta dagli atomi simili che sono in noi. Anche il pensiero consiste in un analogo mutamento della sostanza psichica: esso è giusto, se l'anima, per i movimenti che subisce, è portata alla giusta temperatura. Questo materialismo non impedí tuttavia a Democrito come ad altri (cfr. ciò che abbiamo osservato a p. 87 su Empedocle) di distinguere nettamente, per quanto riguarda il loro valore, la sensazione e il pensiero (la γνώμη σκοτίη e la γνησίη), e di attendersi solo da quest'ultimo la spiegazione della vera natura delle cose; per quanto Democrito non disconosca che possiamo conoscerla solo partendo dall'osservazione. La imperfezione della conoscenza sensibile è ciò che dà motivo a Democrito di lamentarsi della incertezza e limitatezza del nostro conoscere; per cui non si potrebbe considerarlo uno scettico: egli ha espressamente combattuto lo scetticismo protagoreo. Il valore della nostra vita, come quello della nostra conoscenza, è condizionato dall'elevarsi sopra la realtà sensibile. Ciò che dobbiamo sopratutto desiderare è di godere quanto piú è possibile e di affliggerci meno che si può; ma «l'eudemonia e la cacodemonia dell'anima è la sede del demone». La felicità consiste essenzialmente nella tranquillità e serenità dell'anima (εὐθυμίη [1]), εὐεστώ, ἁρμονίη, ἀθαμβίη), che si raggiunge sicuramente colla moderazione dei desideri e colla regolatezza di vita (μετριότητι τέρψιος καὶ βίου

[1]) Π. ευθυμίης è il titolo dello scritto da cui pare sian derivati molti dei frammenti autentici del filosofo, specialmente quelli etici piú ampi. Su tale argomento cfr. LORTZING, *Ueber die ethischen Frag. D. s.*, 1873; R. HIRZEL, in *Hermes*, XIV, 354-407; e NATORP nello scritto cit. a p. 89. — Non si ha alcun motivo, collo Hirzel e col Natorp, di riferire a Democrito i passi di Platone: *Phileb.* 43. D sgg., *Rep.* X, 583 B sgg.; cfr. ZELLER, *Ph. d. Gr.* II⁴ 308 sg.

ξυμμετρίῃ, *Fr.* 191) Tale è il contenuto delle massime morali di Democrito, che mostrano una ricca esperienza, una fine osservazione, principî puri. Egli però, a quanto pare, non ha tentato di collegarle scientificamente colla sua fisica ; e se il pensiero centrale della sua etica sta nella tesi che la felicità dell'uomo dipende esclusivamente dal suo stato d'animo, manca ogni prova che egli cercasse di fondare questa tesi su una riflessione sistematica al modo che fece Socrate per la sua tesi che la virtú sta nel sapere. Perciò Aristotele classifica Democrito, nonostante le sue massime morali — che egli, a dir vero, non ricorda mai —, fra i fisici, e fa cominciare l'etica scientifica con Socrate.

Alquanto strane per noi sono le opinioni di Democrito sugli Dei della religione popolare, benché in realtà esse siano strettamente coerenti alla sua posizione naturalistica. Sebbene egli non potesse accettare quella fede come tale, gli parve tuttavia di doverla spiegare ; e se anche non rifiutò l' idea che straordinari fenomeni naturali abbiano potuto essere ricondotti agli Dei come a loro autori, o che in essi sian rappresentati certi concetti universali, piacque però al suo sensualismo un'altra spiegazione piú realistica.

Come la fede popolare popolava l'aria di demoni, cosí pensò anche Democrito che debbano esistere nell'aria esseri di forma simile all'umana, che superino però di molto l'uomo per grandezza e per longevità, e i cui influssi in parte sono benefici, in parte malefici ; le immagini che da loro provengono, e che appaiono agli uomini nel sonno o nella veglia, sono tenute per Dei. Anche per i sogni profetici e per l' influsso del malocchio Democrito cercò d'arrivare, colla sua teoria delle immagini e degli efflussi, ad una spiegazione naturalistica ; cosí credette che si potessero trarre, dalle viscere delle vittime dei sacrifici, previsioni naturali di certi avvenimenti. Della scuola di Democrito, il pensatore piú importante è Metrodoro di Chio, che ebbe

maestro o Democrito stesso, o il suo scolaro Nesso. Nelle linee fondamentali della sua dottrina egli concorda con Democrito; se ne allontana però in singoli punti particolari, e trae dal sensismo di lui conseguenze scettiche, con cui però non poteva proporsi una radicale negazione della possibilità della conoscenza. Scolaro di Metrodoro o del suo discepolo Diogene è Anassarco ὁ Εὐδαιμονικός, compagno di Alessandro, piú grande nella morte che nella vita. Con Metrodoro fu forse in relazione anche Nausifane, che iniziò Epicuro alla dottrina di Democrito, ma che deve essere stato scolaro anche dello scettico Pirrone.

§ 25. Anassagora.

Anassagora di Clazomene, nato, secondo Apollodoro (in Diog., II, 7, seguendo probabilmente Demetrio Falereo), nell'Ol. 70, 1 (500-499 av. Cr.), trascurando il suo patrimonio, si dedicò alla scienza, segnalandosi specialmente come matematico e astronomo. Noi non sappiamo nulla dei suoi maestri, e se Simplicio (*Phys.* 27, 2 D., secondo Teofrasto) lo fa provenire con buone ragioni dalla scuola di Anassimene, il suo sistema dimostra a sufficienza che la dottrina di Parmenide, e forse anche quella di Leucippo, hanno esercitato su di lui una forte influenza. È invece solo una oziosa complicazione il volerlo fare, come alcuni moderni, scolaro di Ermotimo di Clazomene, un vecchio leggendario taumaturgo, nella cui leggenda fu assai presto (cfr. Arist., *Metaph.*, A 3. 984 b 18) ravvisata la sua dottrina del νοῦς. In Atene, dove si trasferí (secondo Apollodoro, probabilmente nel 460-59), venne in stretta amicizia con Pericle; accusato dagli avversarî di quest'uomo politico di aver negato gli Dei patrii, dovette lasciare Atene (431-0 av. Cr. ca.).

Si stabilí a Lampsaco, dove, secondo Apollodoro, morí a 72 anni nel 428-7 av. Cr. (DIOG. II, 7).

Del suo scritto π. φύσεως si son conservati importanti frammenti [1]).

Anassagora concorda con Leucippo e Democrito nel ritenere impensabile un nascere e un perire in senso stretto, e perciò anche il cambiamento qualitativo di una cosa, e afferma conseguentemente che ogni nascimento consista semplicemente nell'unione, ogni fine nella divisione di materia già esistente [2]), e che ogni mutamento delle qualità ha origine da un cangiamento della composizione della materia. Ma già il movimento per il quale vien prodotta l'unione e la divisione della materia egli non può spiegarselo colla materia in quanto tale (Anassagora combatte con Parmenide e Melisso il vuoto che Leucippo aveva aggiunto alla materia); tanto meno, quindi, il movimento bene ordinato che ha prodotto un tutto cosí bello e compiuto come il mondo. Il quale può esser solo opera di un essere il cui sapere e la cui potenza si estenda sopra tutto, di una sostanza pensante ragionevole e onnipossente, dello spirito o del Νοῦς; e questa potenza e razionalità sono qualità del Νοῦς soltanto se esso non è mescolato con altro e quindi non è impedito da altro. Perciò il concetto dello spirito nella sua distinzione dalla materia è il pensiero animatore di Anassagora; che trova la caratteristica essenziale di questa distinzione nel fatto che lo spirito è assolutamente semplice (ἁπλόος), la materia invece è assolutamente composta.

---

[1]) Illustr. da SCHAUBACH, *Anaxag. fragmenta*, 1827; SCHORN, *Anaxag. et Diogenis fragmenta*, 1829; DIELS, *Vors.* I[3], 375 sgg.

[2]) *Fr.* 17 (SIMPL., *Phys.*, 163, 20): τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες. οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ'ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.

Lo spirito « non è mescolato », è « solo per sé » (μοῦνος ἐφ' ἑωυτοῦ), « la piú fine e pura di tutte le cose »; ha perfetta conoscenza di ogni cosa e la massima forza. Con ciò non è certamente definita nel modo piú chiaro la sua incorporeità, ma è innegabilmente accennata [1]); mentre non è neppure avvertita la questione della sua personalità. Cosí la sua efficacia consiste essenzialmente nella distinzione di ciò che è mescolato; secondo la quale anche la sua conoscenza può essere intesa come un distinguere. Invece la materia, prima che lo spirito abbia operato su di essa, si presenta come una massa in cui nulla è differenziato. Ma poiché tutto deve sorgere da questa materia in virtú di una semplice separazione delle parti che la costituiscono, essa non può esser pensata come una massa omogenea e neppure come una mescolanza di una materia originaria semplice come gli elementi di Empedocle o gli atomi; essa consiste piuttosto, secondo Anassagora, in una moltitudine di innumerevoli piccoli corpi di particolare natura, increati, incorruttibili, immutabili, invisibilmente piccoli, ma tuttavia non indivisibili: particelle d'oro, di carne, di ossa ecc. Anassagora chiama questi suoi elementi originarii *σπέρματα* o *χρήματα*; piú tardi, in conformità della definizione aristotelica, furono detti omeomerie (ὁμοιομερῆ).

In armonia con queste premesse, Anassagora cominciò la sua cosmogonia colla descrizione dell'epoca in cui tutti gli elementi erano mescolati insieme (*Fr.* 1: ὁμοῦ *πάντα χρήματα ἦν*). Lo spirito operò la loro divisione col produrre in un punto un movimento vorti-

---

[1]) Anche se si ammetta che Anassagora non abbia affermato con piena chiarezza e penetrazione la immaterialità dello spirito, vanno però troppo oltre coloro che vedono in fondo nel Νοῦς solo un principio materiale, anche se di natura affatto speciale, come il WINDELBAND, *Gesch. d. antik. Phil.*[3], 64 sg., che lo definisce addirittura « materia pensante ».

coso che, allargandosi, attrasse a sé sempre piú parti della materia infinita, e ancora ne attrarrà. Non si sa che Anassagora abbia introdotto lo spirito in altri stadî del processo di formazione del mondo; anzi PLATONE (*Phaed.*, 97 B sgg.) e ARISTOTELE (*Metaph.*, A 4. 985 a 18. e 7. 988 b 6) gli muovono concordemente il rimprovero di non aver saputo applicare il principio da lui scoperto ad una spiegazione teleologica della natura e di essersi limitato, come i suoi predecessori, alle cause materiali che agiscono ciecamente. In virtú del movimento vorticoso (dal quale Anassagora era stato indotto, forse da Leucippo, a derivare la formazione del mondo) gli elementi da esso attratti si divisero in due parti, di cui l'una comprendeva il caldo, l'asciutto, la luce e il rado; l'altra il freddo, l'umido, l'oscuro e il denso: l'etere e l'aria (o piú precisamente: il vapore, la nebbia, l'ἀήρ). Proseguendo il movimento, continuò la separazione degli elementi, che tuttavia non vien mai a fine; ci sono anzi in tutto parti di tutto, e solo per ciò è possibile che una cosa, anche senza un cambiamento delle sue parti materiali, prenda un altro aspetto: se la neve non fosse nera (cioè se in essa non ci fosse lo scuro accanto al candido) non potrebbe esserlo neanche l'acqua in cui si scioglie. Dal movimento a vortice il rado e il caldo furon portati alla periferia, il denso e l'umido al centro. Donde si formò la Terra, che Anassagora pensava, cogli antichi Joni, come una superficie piana portata dall'aria; dai massi avulsi dalla Terra per forza del moto rotatorio e lanciati nell'aria, dove si arroventarono, son formati gli astri. I quali si movevano dapprincipio (come per gli Atomisti) orizzontalmente intorno al disco terrestre; solo dopo che questo si fu inclinato con la sua metà inferiore, la loro orbita venne a tagliare il piano della superficie terrestre. Anassagora credeva la Luna simile alla Terra e abitata; il Sole, un po' piú grande del Peloponneso,

gli pareva distribuisse la maggior parte della sua luce, oltre che ad essa, anche a tutte le altre stelle.

Dal calore del Sole, la Terra, che in principio era paludosa, fu, col tempo, prosciugata.

Dal fango terrestre, fecondato dai germi contenuti nell'aria e nell'etere, provennero gli esseri viventi. Ciò che li anima è lo spirito, che è il medesimo in tutti, comprese le piante, ma di cui gli esseri partecipano in varia misura. Nell'uomo ha origine dallo spirito anche la percezione sensibile. Questa vien prodotta negli organi dei sensi, che hanno il loro organo centrale nel cervello, non dal simile ma dal contrario. Che le proprietà delle cose, quali ce le mostrano i sensi, appartengano loro realmente, Anassagora non pone in dubbio; però egli insiste nell'affermare che essi ci dànno una conoscenza troppo imperfetta delle loro parti essenziali. Anche per lui la vera conoscenza è concessa solo alla ragione. Che Anassagora abbia dedicato tutte la sua vita alla scienza risulta da alcuni dei suoi apoftegmi; come altri detti che gli si attribuiscono mostrano in lui una nobile e seria comprensione della vita; ma la tradizione non dice che si sia occupato scientificamente dell' Etica.

Cosí non si conosce una sola sua proposizione filosofico-religiosa; personalmente egli mantiene, di fronte alla religione popolare, una piena libertà scientifica, cercando di spiegare naturalmente pretesi miracoli, come la meteorite di Egospotami.

Degli scolari di Anassagora, fra cui viene annoverato anche EURIPIDE, noi conosciamo METRODORO di Lampsaco solo per la sua rozza interpretazione allegorica della mitologia omerica. Qualche cosa di piú sappiamo di Archelao di Atene, il presunto maestro di Socrate. Questo fisico, mentre in tutto il resto concordava con Anassagora, si avvicinò ad Anassimene e a Diogene perché chiamava aria la iniziale mescolanza della materia originaria, all'aria mescolava anche lo

spirito, e spiegava la divisione della materia come rarefazione e condensamento, e le prime parti in questo modo divise l'una dall'altra, come calde e fredde. L'affermazione (DIOG., II, 16) che egli ponesse la differenza fra il buono e il cattivo semplicemente nell'uso pare basata su un malinteso.

III.

I Sofisti.

§ 26. Origine e carattere della Sofistica.

Fin dalla metà del V sec. cominciarono a sorgere fra i Greci delle dottrine la cui diffusione portò dopo pochi decennî un profondo mutamento nel pensiero delle persone cólte e nell' indirizzo della vita scientifica. Già il contrasto delle teorie filosofiche e l'arditezza con cui esse si opponevano alle concezioni comuni dovevano generare sfiducia contro questi tentativi di una spiegazione scientifica del mondo. Se prima un Parmenide e un Eraclito, un Leucippo e un Democrito, e anche un Empedocle, avevano negato la verità, o, almeno, la sicurezza della conoscenza sensibile, potevano ora sorgere dubbî piú generali sulla capacità dell'uomo a conoscere, tanto piú facilmente in quanto che il loro materialismo non aveva assicurato a questi filosofi il mezzo — e lo stesso Anassagora non seppe servirsi a tal fine della sua dottrina del Νοῦς — di giustificare scientificamente la piú alta verità della conoscenza razionale. Ma lo sviluppo generale della vita del popolo greco spinse ancora piú irresistibilmente l'attività scientifica in una diversa direzione. Quanto piú in alto e rapidamente si elevò dopo le guerre persiane in tutta

l' Ellade, e principalmente in Atene, centro della vita spirituale e politica, la cultura generale, tanto piú vivamente si fece sentire, presso chi voleva distinguersi, il bisogno di una preparazione speciale per l'attività politica; quanto piú la democrazia trionfante mise col tempo da parte tutti i limiti che l'uso e la legge avevan posti al talento del popolo sovrano, e quanto piú brillanti eran le speranze che con ciò si aprivano a chi sapesse guadagnare a sé questo popolo, tanto piú pregevole e indispensabile doveva sembrare un insegnamento per cui si potesse divenire oratori e capipopolo. A questo bisogno vennero incontro quegli uomini che dai loro contemporanei furon detti saggi o maestri di saggezza (σοφοί, σοφισταί), e che si spacciavano essi stessi per tali. Costoro offrivano il loro insegnamento, peregrinando di regola di città in città, a tutti i desiderosi di imparare, esigendo un compenso abbastanza alto; cosa che obiettivamente non si può loro rimproverare, ma inusitata fino allora, e che, dati i radicati pregiudizi dei Greci contro ogni lavoro che procurasse guadagno, si prestava pure ad essere male interpretata.

Questo insegnamento poteva comprendere tutte le possibili cognizioni e discipline, e noi troviamo che vengono insegnate da uomini che sono annoverati fra i Sofisti, e anche da qualcuno dei maggiori, arti affatto meccaniche. Ma l'oggetto principale, dell'insegnamento sofistico era formato dalla preparazione alla vita pratica, e da Platone in poi si usa denominare Sofisti in senso stretto quelli che si presentano come facenti professione di maestri di «virtù» (intesa questa parola nel significato generale del greco ἀρετή), e che promettevano di rendere abili i loro scolari ad agire e a parlare (δεινοὺς πράττειν καὶ λέγειν), e capaci di dirigere gli affari domestici e pubblici. Questo limitarsi ai cómpiti pratici si fonda sulla loro persuasione, espressa da qualcuno dei piú notevoli sofisti nella forma di una teoria scettica, affermata dai piú colla

loro eristica, che sia impossibile una vera conoscenza oggettiva e che la nostra scienza non possa uscire dall'àmbito della soggettività. Questo punto di vista doveva dal canto suo ripercuotersi sull'etica e condurre infine a tale che, nelle ostilità e nelle lotte politiche del tempo, le piú ardite opposizioni alla legge, ai costumi, al diritto, trovarono una apparente giustificazione nelle teorie sofistiche.

La progrediente cultura stessa assicurava a questa scepsi etica l'appoggio piú importante. Quanto piú si allargava l'orizzonte del popolo greco, quanto maggiormente si veniva a conoscenza di paesi stranieri e del proprio passato, della differenza e mutabilità delle leggi, degli ordinamenti politici, dei costumi e delle religioni, tanto meno si poteva evitare il problema della ricerca di ciò che dovesse esservi di stabile in questo variare, e del perché le istituzioni patrie e vigenti dovessero essere le uniche legittime ; con che si veniva a porre quella distinzione, e, in quanto mancava una profonda base scientifica dell'etica, quell'opposizione di νόμος e φύσις che troviamo prima nella gnoseologia degli Atomisti (νόμῳ — ἐτεῇ, in Democrito, *Fr.* 125), poi, trasportata nel campo morale, in Archelao ed Ippia. I cosidetti Sofisti appaiono cosí come i piú notevoli volgarizzatori ed interpreti dell' illuminismo greco del V sec., di cui possiedono tutti i pregi e i difetti.

In opposizione alla tradizionale condanna dei sofisti, dominata dal giudizio di Platone, lo HEGEL, K. FR. HERMANN, G. GROTE e altri hanno messo in luce il loro significato storico ; il Grote però ha disconosciuto quanto di superficiale di malsano e di pericoloso fin dagli inizi si mescolasse al buono e pregevole, divenendo col tempo sempre piú evidente. Anche il GOMPERZ sopravaluta l' importanza filosofica dei Sofisti, specialmente di Protagora.

§ 27. I più noti maestri della Sofistica.

Il primo che si disse un sofista e si dichiarò apertamente maestro di virtú (παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλος), fu, secondo PLATONE (*Prot.* 349 A), PROTAGORA di Abdera. Nato, secondo Apollodoro, nell'Ol. 74 (484-0 av. Cr.), probabilmente alla fine di questa olimpiade, intorno al 480, si dedicò all' insegnamento per 40 anni con brillante successo, peregrinando per tutta la Grecia; si trattenne ripetutamente in Atene, onorato anche da Pericle; ma infine, accusato di ateismo, dovette lasciare la città, e morí annegato, a 70 anni, mentre si recava in Sicilia. Dei suoi scritti si son conservati solo pochi frammenti [1]). Contemporaneamente GORGIA di Lentini (nato, secondo la supposizione di Apollodoro, nel 484-3 av. Cr.) insegnò dapprima in Sicilia, e, dopo il 427, anche in Atene e in altre città della Grecia centrale; piú tardi si stabilí nella tessalica Larissa, dove, secondo Apollodoro, morí a 109 anni. Nei suoi ultimi tempi egli volle limitare il suo insegnamento alla Rettorica; ma di lui noi conosciamo anche dottrine scettiche a cui (probabilmente negli anni della gioventú) aveva dedicato un apposito scritto, e conosciamo pure delle dottrine etiche. Per lungo tempo era stato in relazione con Empedocle, che egli non solo aveva scelto come modello nell'oratoria, ma a cui si era avvicinato, a quanto pare, anche nelle dottrine fisiche. Un po' piú giovani di Protagora e di Gorgia sono i due contemporanei di Socrate: PRODICO da Juli di Ceo, che fu molto stimato nella vicina Atene e IPPIA di Elide, che possedeva una vasta dottrina ed espose

---

[1]) Raccolti in DIELS, *Vors.* II³, 219 sgg.

con vanitosa superficialità, come gli fu rimproverato, in discorsi e scritti, le sue cognizioni matematiche, astronomiche, grammaticali, musicali, storiche e tecniche; nel medesimo tempo sembra sia vissuto quello XENIADE di Corinto, ricordato (secondo SEXT., *Math.*, VII, 53) da Democrito. I piú noti fra gli altri sofisti sono: TRASIMACO di Calcedonia, che si distinse come retore, e il cui carattere fu rappresentato poco favorevolmente da Platone; i fratelli EUTIDEMO e DIONISODORO di Chio, i comici eroi dell' *Eutidemo* platonico; il retore, maestro di virtú e poeta EVENO di Paro; il contemporaneo ANTIFONTE, i retori della scuola di Gorgia: POLO, LICOFRONE, PROTARCO e ALCIDAMA. CRIZIA, capo dei trenta, non fece (come il CALLICLE del *Gorgia* platonico, di cui non è sicuro se sia una persona storica) professione di maestro di saggezza; ma fu istruito, oltre che da Socrate, dai maggiori Sofisti, come Protagora e Gorgia; prototipo del tiranno illuminato nella sua attività politica, anche nelle sue numerose opere poetiche e prosaiche (v. i framm. in DIELS, *Vors.* II³, 308 sgg.), egli espresse un radicalismo etico e religioso [1]).

§. 28 LO SCETTICISMO E L'ERISTICA DEI SOFISTI.

Già Protagora espresse la mutata posizione del pensiero rispetto al suo oggetto nella proposizione che « l'uomo è misura di tutte le cose, delle cose che sono in quanto sono, delle cose che non sono, in quanto non sono » [2]); cioè che per ognuno è vero e reale ciò che

[1]) v. NESTLE, *Kritias. N. Jahrb.* 11 (1903), 81 sgg. 175 sgg.
[2]) *Framm.* 1 in PLATONE, *Theaet.* 152 A. 160 C e SEXT., *Math.* VII, 60. DIOG. IX, 54 ec.: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δ'οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι. Questa

così gli pare, ed esiste perciò solo una verità soggettiva e relativa, non una oggettiva e assoluta. Per la dimostrazione di questa tesi (PLAT., *Theaet.*, 152 B. E. 166 C. 179 D.; SEXT., *Pyrrh.*, I, 216 sg.) — in relazione alla dottrina eraclitea del fluire di tutte le cose e dell'unione dei contrari nel medesimo oggetto, e forse anche alla dottrina di Leucippo sulla soggettività delle percezioni — egli si richiamava al fatto che per il continuo variare delle impressioni esteriori e del soggetto percipiente le cose sembrano diverse a persone diverse e alle medesime persone in momenti diversi, e che perciò delle proprietà, che noi crediamo di notare in quelle, si possono attribuire loro tanto poco le une quanto le altre [1]. GORGIA invece, nel suo scritto «Sul non-essere o la natura» [2], non solo prese a modello il procedimento dialettico di Zenone, ma utilizzò anche tesi di Zenone e Melisso, per mostrare non senza acutezza: 1. che niente è; 2. che l'essere, se anche ci fosse, sarebbe per noi inconoscibile; 3. che, se anche si potesse conoscere, non si potrebbe comunicare ad altri. Nella scuola di Gorgia troviamo la dottrina che non si possa attribuire un predicato ad alcun soggetto, perché ciò che è uno non può essere molti. La proposizione di Protagora forma anche la base dell'asserzione di XENIADE, che tutte le opinioni

---

proposizione e la sua dimostrazione erano in uno scritto che portava probabilmente il titolo Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες (sc. λόγοι). Sul tentativo di HALBFASS, LAAS, GOMPERZ, ecc., di interpretare la proposizione nel senso del criticismo kantiano, cioè che non l'uomo particolare, ma l'uomo come universalità fosse misura delle cose, v. ZELLER, *Ph. d. Gr.*, I⁵, 1095 sgg.; sul doppio senso dell' ὡς, ibid., 1.

[1]) Secondo PLUT., *adv. Col.* c. 4, Democrito combatte la tesi di Protagora: μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον.

[2]) Il cui contenuto noi conosciamo attraverso SEXTUS, *Math.* VII, 65-87. PS.-ARIST., *De Melisso* etc., c. 5. sg. (Cfr. ISOCR. *Hel.*, 2 sg.).

degli uomini sono false, come di quella apparentemente opposta di EUTIDEMO: che tutto conviene a tutto in ogni tempo, e nello stesso modo. Se poi questo ultimo deduceva da premesse eleatiche che non si possa esprimere e pensare il non-essere e perciò neppure il falso, questo si trova anche in Protagora e nei suoi seguaci insieme alla tesi simile, che non ci si possa contraddire. Ma ancor piú chiaramente che queste teorie scettiche il vero modo di procedere della maggior parte dei sofisti dimostra quanto fosse intima caratteristica di questa corrente di pensiero la completa rinunzia ad una conoscenza oggettiva. Non si conoscono speciali ricerche di nessun sofista sulla fisica, anche se singole teorie dei fisici furono occasionalmente utilizzate e un Ippia estese il suo insegnamento, un Antifonte la sua attività di scrittore alla matematica e alla scienza della Natura Molto piú esercitati sono invece in quell'arte di disputare o e r i s t i c a, che cerca il suo fine e il suo trionfo non nell'acquisto di una convinzione scientifica, ma solamente nel confutare e confondere gli interlocutori. « Erista » e « sofista » valgono per Platone, Aristotele, Isocrate quasi come concetti equivalenti. Già PROTAGORA affermava che si può ugualmente bene sostenere e confutare ogni tesi.

Egli stesso diede personalmente e nei suoi scritti un esempio di quest'arte, e il suo conterraneo DEMOCRITO biasima (*Fr.* 150) gli « attaccabrighe » del suo tempo In séguito noi troviamo la teoria e la pratica dei sofisti in condizioni egualmente cattive. La teoria consisteva (secondo ARIST., *Top.*, IX, 33, 183 b 15) nel fare imparare a memoria agli scolari i piú comuni argomenti capziosi; la pratica ci è mostrata dall' *Eutidemo* platonico degenerata nella disputa piú vuota, anzi nella buffoneria formalistica. Questa rappresentazione, che non nasconde il suo carattere satirico, non possiamo considerarla come una semplice caricatura per la trattazione aristotelica (*Top.* IX) dei sofismi, che

ha preso in prestito i suoi esempi, come l'eristica megarica i suoi modelli, essenzialmente dai Sofisti del periodo socratico. Non si posson certamente attribuire a un Protagora o a un Gorgia le meschinità di un Dionisodcro o di un Eutidemo ; ma non si può negare che questi derivano direttamente da quelli. Se, ciononostante, questa eristica potè mettere in imbarazzo i piú e provocare ammirazione in molti, e apparve degna di un serio esame anche ad un Aristotele, ciò dimostra quanto poco esercitato fosse ancora il pensiero in generale e quale impulso al suo addestramento poterono dare anche i traviamenti, che difficilmente si potevano evitare quando, ignorando ancora le condizioni di un giusto procedimento, esso divenne per la prima volta cosciente della propria forza in tutta la sua ampiezza.

§ 29. L'Etica e la Retorica dei Sofisti.

Se non c'è una verità universalmente valida, non ci può essere neanche legge valévole generalmente ; se per ognuno è vero ciò che gli sembra vero, può essere anche giusto, per ognuno, ciò che gli par buono. I primi sofisti non trassero però questa conseguenza dalle loro premesse. Se si professavano maestri di virtú, per virtú essi intendevano, nell'insieme, ciò che tutti solevano intendere. Come l'« Eracle » e altri discorsi morali di Prodico, cosí anche i consigli che Ippia poneva in bocca a Nestore non avrebbero certo avuto il successo che ottennero se fossero stati in contraddizione colle idee morali del loro tempo. Nel mito letterario di Prometeo quale ci è riferito da Platone (*Prot.*, 320 C sgg.), — mito che noi dobbiamo considerare nell'insieme come un'imitazione di un discorso tenuto e probabilmente anche pubblicato dal Sofista — Protagora rappresenta il senti-

mento della giustizia e del dovere (δίκη e αἰδώς) come un dono degli Dei concesso a tutti gli uomini. Egli riconosce cosí un diritto naturale che non distingue ancora, come Ippia, dal positivo. GORGIA dipinse la virtú dell'uomo, della donna, del fanciullo, dello schiavo, ecc., dal punto di vista comune (PLAT., *Men.*, 71 D sg. ; ARISTOT., *Polit.*, I 13. 1260 a 27), a cui si uniformano anche i frammenti morali di ANTIFONTE, che nel suo scritto π. ὁμονοίας definí la dissolutezza come il piú grande male e raccomandava di educare i giovani, con l'obbedienza, alla riflessività, alla prudenza e al dominio di se stessi. Appaiono tuttavia anche nei sofisti della prima generazione alcune delle conseguenze pratiche del loro scetticismo. PROTAGORA suscitava a ragione scandalo quando, colla promessa di rendere piú forti le cause piú deboli (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν), raccomandava la sua retorica proprio per il suo possibile cattivo uso ; e IPPIA pone (XENOPH., *Mem.*, IV, 14 sgg. ; PLAT., *Prot.*, 337 C) la legge di fronte alla Natura in un'opposizione che forma da allora uno dei pensieri animatori dell'arte di vivere sofistica e che dalla generazione piú giovane fu portata fino alle ultime conseguenze. PLATONE pone in bocca a un TRASIMACO, ad un POLO e ad un CALLICLE l'opinione, la cui ampia diffusione negli ambienti della sofistica conferma anche ARISTOTELE (*Top.*, IX 12, 173 a 7), che il diritto naturale sia unicamente il diritto del piú forte, tutte le leggi positive istituzioni arbitrarie che i potenti pongono per il loro personale interesse ; che, se la giustizia viene universalmente lodata, ciò si debba solo al fatto che la massa degli uomini la trova vantaggiosa : e che abbia ragione chi invece sente in sé la forza di non darsi pensiero delle leggi.

Questa nuova intuizione morale rappresenta un radicale capovolgimento di tutti i valori morali, le cui traccie si trovano già in IPPIA, quand'egli, p. es., pone in dubbio la innaturalità del matrimonio fra ge-

nitori e figli; sembra anche che egli sia stato fautore della comunità delle donne nell'ambiente sofistico del V secolo. Ma che la distinzione di legge e di natura possa aver giovato alla liberazione da pregiudizî nazionali, dimostrano gli attacchi mossi alla naturalità della schiavitú ricordati da ARISTOTELE (*Pol.* I, 3, 6).

Agli istituti umani appartengono altresí la credenza e la venerazione degli Dei, come sembrava dimostrare anche la diversità delle religioni.

« Intorno agli Dei », scrisse PROTAGORA, « io non potrei affermare né che siano né che non siano, né quale forma abbiano » [1]. PRODICO vedeva negli Dei personificazioni dei corpi celesti, degli elementi, dei frutti della terra, e, in genere, di cose utili agli uomini. Nel *Sisifo* di CRIZIA (*Fr.* 25 D) la fede negli Dei veniva rappresentata come invenzione di un astuto uomo politico che volle con questo mezzo deviare per paura gli uomini dal fare il male ed educarli all'obbedienza delle leggi.

Ma quanto piú completamente la volontà umana si liberava dai limiti impostile fino allora dalla fede dal costume e dalla legge, tanto piú aumentava il valore dei mezzi per cui poteva guadagnarsi e assoggettarsi questa volontà onnipotente. Tutti questi mezzi si riassumevano per i sofisti nell'arte del dire, la cui forza era, nelle condizioni di allora, veramente straordinaria, e il cui valore fu ancora esagerato da coloro che a quest'arte dovevano tutta la loro influenza. La tradizione dice anche espressamente che il maggior numero dei sofisti faceva professione di eloquenza, che pronunziavano e scrivevano modelli di discorsi e che li facevano perfino imparare a memoria dai loro scolari. Il carattere generale dell'insegnamento sofistico portava come conseguenza l'attribuire maggiore im-

---

[1]) *Fr.* 4 in DIELS, *Vors.* II³, 229 sgg.

portanza ai mezzi tecnici della lingua e dell'esposisione che non alla logica e alla reale esattezza del contenuto. I discorsi dei sofisti erano orazioni scintillanti (ἐπιδείξεις) che cercavano di piacere in primo luogo per una appropriata scelta del tema, per i sorprendenti mutamenti, per la pienezza dell'espressione, per la lingua scelta, elegante, fiorita. GORGIA piú di tutti dovette a queste qualità il brillante successo dei discorsi, coi quali, specialmente in Atene, esercitò una notevole influenza sopratutto sul perfezionamento dell'eloquenza e della prosa d'arte, ma che ad un gusto piú maturo, anche nell'antichità, apparvero troppo ornati e freddi. Altri di questi retori sofisti, e specialmente Trasimaco, si son resi benemeriti del perfezionamento dell'oratoria e della sua tecnica. Anche le prime ricerche linguistiche pare siano state fatte dai sofisti. PROTAGORA distinse per il primo i tre generi dei sostantivi, i tempi dei verbi, e le specie delle proposizioni; IPPIA dettò delle regole sul ritmo e l'armonia, e PRODICO, con la sua distinzione dei sinonimi, a cui attribuí certamente un' importanza eccessiva, diede impulso a ricerche lessicali e alla formazione di una terminologia scientifica.

SECONDO PERIODO

Socrate, Platone, Aristotele.

§ 30. Introduzione.

L' illuminismo del periodo sofistico doveva operare in doppio modo sulla vita scientifica. Da una parte il pensiero, cosciente della sua forza, non ubbidiva più ad alcuna autorità: gli si era aperto nelle questioni gnoseologiche ed etiche un nuovo campo di ricerca toccato fino allora solo incidentalmente, e colla dialettica sofistica aveva acquistato una molteplice esperienza. Dall'altra, le discussioni dei sofisti non avevano condotto ad altro che a rinunziare del tutto ad una concezione scientifica dell'etica non meno che ad una conoscenza scientifica del mondo; ad abbandonare, colla fede nella possibilità della conoscenza umana, anche l'aspirazione alla conoscenza della verità. E poiché i sofisti, negando un incondizionato valore delle leggi umane e divine, avevano distrutto le basi tradizionali delle convinzioni morali, la vita morale e politica del popolo greco minacciava sfasciarsi insieme alla scientifica: ciò che in realtà non era però temibile. Le intuizioni morali e religiose di questo popolo si erano talmente raffinate e arricchite, fin dal principio del V sec., per opera di poeti e scrittori; i problemi di maggiore importanza per la vita umana eran dibattuti sotto così diversi aspetti, anche se non in forma scientifica, che bastava solo un più profondo ripiegarsi dello spirito greco su se stesso e il suo reale contenuto per giungere ad una nuova e durevole base dell'attività morale. Ma questa autodeterminazione poteva essere

opera solo di una filosofia che non avesse sulla possibilità della conoscenza quei dubbii che avevano annientato la fiducia nella scienza. Tale filosofia, in opposizione al dogmatismo della scienza, avrebbe dovuto partire da saldi principii intorno ai cómpiti e alle condizioni della conoscenza ; e, in contrapposizione al sensismo, da cui i fisici non si eran potuti realmente liberare e che si fondava sulla percezione immediata, avrebbe dovuto riconoscere che l'essenza delle cose, come l'oggetto proprio del conoscere, è concepibile solo nel pensiero. Questa nuova forma di vita scientifica fu iniziata da Socrate coll'esigenza di una conoscenza concettuale, con l' impulso dato alla formazione dialettica del concetto, e con l'applicazione di questo procedimento ai problemi etici ed ai problemi religiosi a quelli connessi. Nelle minori scuole socratiche furono parzialmente mantenuti singoli elementi della sua filosofia e collegati a precedenti dottrine. Con comprensione piú profonda ed ampia Platone proseguí l'opera del maestro. Mentre completava la filosofia concettuale socratica con tutti gli elementi affini delle dottrine presocratiche, egli la sviluppò nelle sue conseguenze metafisiche e considerò tutte le cose da questo punto di vista, creando un grande sistema di tipo idealistico i cui punti centrali sono da una parte l' intuizione delle Idee, dall'altra le ricerche sull'essenza e il dovere dell'uomo. Aristotele compí questo sistema colla piú acuta indagine naturalistica ; combatté l'accentuato dualismo dell' idealismo platonico, pur tenendo fermo al pensiero fondamentale di quello. Questo pensiero fondamentale ei trasformò a tal punto da renderlo adatto ad accogliere in sé tutto il reale, talchè condusse la filosofia concettuale socratica alla sua perfezione sistematica.

I.

Socrate.

§ 31. La sua vita e la sua personalità.

Socrate nacque (presumibilmente il 6 di *Thargelion*) nel 470 av. Cr., o, al piú tardi, nei primi mesi dell'anno seguente [1]). Suo padre Sofronisco era statuario, sua madre Fenarete levatrice. La sua prima educazione non sembra sia stata superiore alla solita del paese; Anassagora gli viene dato come maestro solo da scrittori piú tardi, ed anche Archelao non dal poeta Jone suo contemporaneo, ma per la prima volta da Aristosseno (Diog., II, 19, 23, 45 ecc.). Contro le due attribuzioni stanno il silenzio completo di Platone e di Senofonte e le espressioni che gli mettono in bocca il primo (in *Phaed.*, 97 B sgg., *Crit.*, 52 B, *Apol.* 26 D sg.) e il secondo (in *Mem.*, IV, 7, 6 sg., *Conv.* I, 1, 5.). Se egli poi si diede premura di ampliare piú tardi le sue conoscenze con letture, se fu in relazione coi sofisti e udí i loro discorsi, fu debitore però, senza

---

[1]) Come risulta dai dati sia sul tempo della sua morte e della sua condanna (in Diog., II, 44. Diodoro, XIV, 37, 6; Senofonte, *Mem.*, IV, 8, 2, Plat., *Phaed.*, 59 D), sia sulla sua età in quel tempo (Plat., *Apol.*, 17 D; *Crit.* 52 E).

dubbio, per la sua filosofia, oltre che alla sua propria meditazione, piú ai mezzi di cultura che l'Atene d'allora offriva e al contatto con uomini e donne di alto valore, che non ad una diretta istruzione scientifica. Pare che abbia imparato l'arte di suo padre; ma la voce della sua coscienza, che gli pareva voce divina (PLAT., *Apol.*, 33 C) e che fu poi confermata dall'oracolo di Delfo, gli fece considerare come la sua piú alta vocazione l'educazione degli uomini. Aristofane fin dal 424 av. Cr., Platone prima degli inizî della guerra del Peloponneso, ce lo mostrano consacrato a questa attività, a cui si dedicò fino alla morte nelle condizioni piú misere, a fianco di una Santippe, con la totale dedizione di se stesso, senza pretendere ricompensa alcuna e senza lasciarsi distrarre né dalle cure familiari, né dalla partecipazione ai pubblici negozî. Modello di sobrietà, di purezza di costumi, di onestà e di pietà, pieno di schietta cordialità, amabile compagno, fine e spiritoso, di una serenità e di una calma che non lo abbandonavano mai, egli fu oggetto di entusiastica venerazione da parte di uomini delle piú varie condizioni e caratteri.

Figlio del suo popolo, adempié non solo al suo dovere di cittadino cosí in pace come in guerra, tranquillo e forte contro ogni pericolo; ma in tutta la sua vita, nella sua condotta come nelle sue opinioni, non smentí il greco e l'ateniese. Nello stesso tempo troviamo nella sua figura tratti che facevano anche ai suoi contemporanei un' impressione singolare e bizzarra, di una mai esistita «atopia»: da una parte un fare prosaico, una pedanteria, un' indifferenza verso le esteriorità, che armonizzava certamente colla figura da Sileno del filosofo, ma che sta in stridente contrasto colla squisitezza del gusto attico; dall'altra, uno sprofondamento nei proprî pensieri che faceva di quando in quando l' impressione della distrazione, e una violenza di sentimento che arrivava sino a fargli ritenere

addirittura come un cenno del demone, un oracolo interno concesso a lui solo, quell'oscuro sentimento che già nei suoi giovani anni l'aveva piú volte trattenuto. Cosí credeva di ricevere in sogno predizioni. Ma la caratteristica essenziale di tutti questi tratti è l'energia con cui Socrate si ritrasse dal mondo esteriore in se stesso, per dedicare tutto il suo interesse ai cómpiti che sorgono dalla natura spirituale dell'uomo. Questo è anche il carattere della sua filosofia.

§ 32. La filosofia di Socrate.

fonti, principio, metodo.

Poiché Socrate non ha lasciato alcuno scritto, le opere dei suoi scolari Senofonte e Platone sono le uniche fonti a cui possiamo attingere una conoscenza abbastanza sicura della sua dottrina. Degli scrittori posteriori può esser preso in considerazione il solo Aristotele, le cui brevi e precise notizie su Socrate sono per noi preziose, sebbene non presentino — quanto al contenuto — niente che non si trovi in Platone o in Senofonte. I quali però ci danno della filosofia socratica un' immagine profondamente diversa : se Platone pone senz'altro in bocca al suo maestro le proprie idee, ci si domanda anche se il poco filosofico Senofonte nei suoi *Memorabili*, che sono innanzi tutto un'apologia, ci renda le dottrine socratiche con esattezza e nel loro vero significato, e se egli abbia inteso a sufficienza il cómpito dell' informazione storica, sí da non aver mescolato anch'egli qualche cosa di proprio nei dialoghi socratici. Ma, se a questi dubbî non mancano buone ragioni, non siamo autorizzati a mettere in forse la fedeltà dell' esposizione di Senofonte nella misura in cui varî hanno tentato di farlo

recentemente, dietro l'esempio del DISSEN [1]) e dello SCHLEIERMACHER [2]), ma andando anche al di là di questi. Le notizie di Senofonte concordano invece nei punti essenziali, con quei passi platonici che hanno un valore storico; e da quello che egli ci dice sulla dottrina e l'insegnamento di Socrate, movendo da ciò che è concordemente accertato da lui e da Platone e penetrando, coll'aiuto di Platone e di Aristotele, nel significato filosofico delle dottrine socratiche, si può arrivare, almeno nei punti fondamentali, a farci una idea in sé coerente e corrispondente alla posizione e al significato storico del filosofo. Socrate, come i Sofisti, non attribuisce alcun valore allo studio della natura e vuole che la filosofia si limiti ai problemi che si riferiscono al bene dell'uomo; egli vuole che ognuno, indipendentemente dagli usi e dalla tradizione, si formi liberamente le sue convinzioni con la propria riflessione. Ma, se i Sofisti negavano una verità oggettiva e una legge di valore universale, egli è persuaso al contrario che il valore delle nostre rappresentazioni e la giustezza delle nostre azioni dipendano interamente dalla loro conformità con ciò che è in se stesso vero e giusto. Perciò, anche se si vuole limitare a questioni pratiche, fa dipendere la giustezza anche dell'azione da quella del pensiero. Il suo pensiero animatore è la riforma della vita morale per mezzo del vero sapere: la conoscenza non deve essere sottoposta all'azione, ma la deve dominare e ne deve determinare i fini; e il bisogno di conoscere è così forte nel filosofo, che egli, anche secondo l'esposizione di Senofonte, varca continuamente i limiti che si è posto. Il problema centrale è perciò per Socrate quello delle condizioni del sapere,

---

[1]) *De phil. morali in Xenoph. de Socr. comment. tradita*, Göttingen, 1812 (*Kl. Schriften*, 57 sgg.).
[2]) *Ueber den Wert des Sokr. als Philosophen* (1818). *Werke* III. 2., 293 sgg.

e a questo problema risponde sostenendo che non si può dir niente di un oggetto, finché non se ne conosca il concetto, l'essenza universale e immutabile; e che perciò ogni conoscenza debba muovere dalla formazione dei concetti. Donde pel filosofo l'esigenza di un esame preliminare delle proprie opinioni per vedere se corrispondano a questa idea del sapere, l'esigenza di quell'autocritica e di quell'autoconoscenza che è, dopo di lui, divenuta il principio di ogni vera conoscenza e la condizione di ogni retto operare. Ma poiché quella nuova idea del sapere gli si presentò come esigenza, senza realizzarsi in un sistema scientifico, la sua autocritica finisce nella consapevolezza della sua ignoranza. Troppo è però potente in lui la fede nella possibilità e la convinzione della necessità del sapere perché egli stia pago a tale consapevolezza. Da questa sorge anzi, con forza ancora maggiore, la ricerca della scienza, per cui il filosofo si rivolge ad altri per procurarsi col loro aiuto quel sapere che a lui manca; e ne viene la forma dall' indagine fatta in comune, a dialogo. Ma mentre questi altri credono di possedere già una certa scienza, Socrate sente il bisogno di esaminare che cosa sia questa presunta scienza; la sua attività è tutta nell' esaminare, nell' ἐξετάζειν ἑαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους, — in cui egli vede la sua missione nell'*Apologia* platonica (28 E. 38 A) — o nella maieutica, una specie di ostetricia spirituale ch'egli considera suo cómpito nel *Teeteto* (149 sgg.).

Questo esame, mentre dimostra che gli esaminati non possiedono la vera idea della scienza, conduce inevitabilmente alla dimostrazione della loro ignoranza, e avere chiesto d'essere istruito da loro appare pura ironia da parte di Socrate. D'altra parte, in quanto gli interlocutori promettano di seguirlo nella ricerca del sapere e di rimettersi alla sua guida nella via da lui scoperta, come di preferenza è il caso dei giovani, essi sono per lui oggetto di quella simpatia che anima

chiunque sia per propria inclinazione maestro ed educatore verso coloro che lo ascoltano: il filosofo è, secondo l'intuizione greca, a m a n t e; ma il suo amore non è rivolto alla bellezza del corpo, sí bene a quella dell'anima. La determinazione del concetto forma sempre il centro delle ricerche di Socrate e dei suoi amici, e la via seguíta a tal fine è il procedimento induttivo-dialettico [1]. Il punto di partenza di questa induzione non è dato da un'osservazione completa ed esauriente, ma dalla piú comune esperienza della vita di tutti i giorni, dai principii generalmente riconosciuti. Senonché il filosofo, col considerare ogni oggetto da tutti i lati, ed esaminare ogni determinazione nelle sue istanze opposte, e addurre sempre nuovi casi analoghi, costringe il pensiero a formare concetti tali che corrispondano perfettamente ai dati di fatto e connettano tutte le note essenziali dell'oggetto in modo inconfutabile. I concetti sono per Socrate la misura della verità [2], e per quanto diversi siano i modi di cui si serve sia per controbattere le opinioni avversarie sia per la dimostrazione delle proprie teorie, tutti si riducono però sempre a questo: che di ogni cosa sia detto solo ciò che corrisponde al suo concetto esatto. Ma, se si eccettui il principio generale della concettualità della scienza, Socrate non ha creato una teoria logica o metodologica.

---

[1]) ARIST., *Metaph.*, XIII 4. 1087 b 27: δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ'ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου. Ibid. A 6 987 b 1; *Part. an.* I 1. 642 a 28, e *passim*.

[2]) XENOPH., *Mem.* IV, 6, 13: εἰ δέ τις αὐτῷ περί του ἀντιλέγοι.... ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν (la premessa generale, da cui deve scaturire la conclusione) ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον.

§ 33. Il contenuto della dottrina socratica.

In contrapposizione ai filosofi fisici, Socrate si volle limitare ai problemi etici; poiché solo questi hanno valore per l'uomo e solo ad essi è limitata la possibilità della conoscenza, mentre lo studio della Natura è non solo infruttuoso ma anche senza speranze di successo, anzi temerario, come mostrano la discordanza di coloro che ne parlano e le manifeste assurdità, a cui esso condusse lo stesso Anassagora (Xen., *Mem.*, I, 1, 11 sgg. IV, 7, 6). Alle quali notizie non abbiamo alcun motivo per non prestar fede, con lo Schleiermacher ed altri, o per volerle limitare, con alcuni moderni, alla vecchiezza del filosofo, tanto piú che esse sono confermate da Aristotele (*Metaph.* A 6. 987 b 1. XIII 4. 1078 b 17. *Part. an.* I, 1, 642 a 28) come da tutto l'atteggiamento di Socrate; mentre la caricatura aristofanea delle *Nuvole* non prova niente contro di esse. Il punto centrale dell'etica socratica, in conformità dell'indirizzo generale del pensiero del filosofo, sta nel ridurre la virtú a sapere. Non solo per Socrate è impossibile fare il bene se non lo si conosce, ma anche non lo fare, conoscendolo. Poiché il bene non è altro che ciò che conviene meglio a chi agisce, e poiché ognuno desidera il bene proprio, è per Socrate impensabile che non si faccia ciò che si ritiene buono: nessuno è volontariamente malvagio. Per render gli uomini virtuosi basta dunque solo illuminarli su ciò che è bene: la virtú sorge dall' insegnamento, ed ogni virtú consiste in un sapere; valoroso è chi sa come ci si debba comportare nel pericolo; pio e giusto chi sa che cosa è giusto rispetto agli Dei e rispetto agli uomini, ecc. Tutte le virtú, si riducono quindi ad una: al sapere, ossia alla saggezza. Rispetto alla quale, tutti gli uomini sono

uguali: tutte le classi hanno i medesimi cómpiti e capacità morali; anche fra uomini e donne non v' è, a questo riguardo, alcuna differenza essenziale.

Ma dire che cosa sia il bene, la cui conoscenza rende virtuosi, è per Socrate tanto piú difficile in quanto la sua Etica manca di una base antropologica e metafisica. Da una parte egli dice (Xen., *Mem.*, IV, 4, 6) che è giusto ciò che è conforme alle leggi dello Stato e a quelle non scritte degli Dei; ma dall'altra — e questa ne è la conseguenza piú ovvia — egli si affanna a mostrare la ragione delle leggi morali negli effetti delle azioni che vi si conformano, nella loro utilità per chi le compia. Perciò buono è, come egli dice (Xen., *Mem.*, III, 8, 9, 4. IV, 6, 8; Plat., *Prot.*, 343 D 353 C sgg. e *passim*), ciò ch' è utile; buono e bello sono perciò concetti relativi: ogni cosa è buona e bella, in relazione all'oggetto per cui è utile e appropriata. Certo Socrate, non solo in Platone (*Apol.*, 29 D sgg.; *Crit.*, 47 D sg.) ma anche già in Senofonte (*Mem.* I, 6, 9; IV, 8, 6, 2, 9, 5, 6), dice incondizionamente utile e necessario piú di ogni altra cosa l'aver cura dell'anima e della sua perfezione; ma la poco sistematica trattazione dei problemi etici non gli permette di sviluppare rigorosamente questo punto di vista, e cosí a questa profonda concezione del fine morale si contrappone, almeno in Senofonte, assai spesso una derivazione eudemonistica delle esigenze morali che giustifica queste esigenze tenendo d'occhio le conseguenze che dall'averle soddisfatte o trascurate viene al nostro bene esteriore. Certo, per il suo contenuto, la morale socratica si mostra, anche quando ne sia insufficiente la base scientifica, molto nobile e pura. Senza alcun motivo ascetico, insiste Socrate con tutte le sue forze su questi due punti: che ci si renda indipendenti mediante la parsimonia, la moderazione e la fortezza d'animo; che si attribuisca maggior valore alla educazione dello spirito che a tutti i beni esteriori. Egli

vuole onestà e benevolenza operosa verso tutti, pregia l'amicizia, condanna senza remissione l'amore anormale per i fanciulli; mentre la sua concezióne del matrimonio non si innalza su quella tradizionale greca. Riconosce pienamente l' importanza della vita politica; e considera un dovere parteciparvi secondo la misura delle proprie forze; si preoccupa di dare allo Stato buoni cittadini e officiali; esige quell' incondizionata obbedienza alle leggi che egli osservò fino alla morte.

Ma poiché solo il sapere rende capaci di agire rettamente, egli accorda unicamente ai competenti il diritto di prender parte alla vita politica, e quelli soli vuol riconoscere come capi; trova invece che è assurdo assegnare le cariche per elezione o a sorte, e dannoso il dominio della moltitudine; mentre, d'altra parte, libero da pregiudizi, combatte il disprezzo dei Greci per i lavori manuali e il commercio. Ma certamente a torto gli viene attribuita (da Cic., *Tusc.*, V, 108 e *passim*) una professione di cosmopolitismo, e il principio che non si debba far male neanche ai nemici, poiché ogni κακουργεῖν è un ἀδικεῖν, gli viene attribuito da Platone (*Crit.*, 48 A sgg.; *Rep.*, I, 334 B sgg.) in contraddizione con Senofonte (*Mem.*, II, 6, 35).

Fra i doveri essenziali pone Socrate quelli verso gli Dei, e tutta la sua morale tanto piú esige questo punto di appoggio, in quanto, proprio per essersi egli limitato all'etica, non ha mezzo di mostrare naturalmente necessario il rapporto fra le azioni e le loro conseguenze su cui si fondano le leggi morali; e perciò queste leggi gli appaiono, come tradizionalmente, « le leggi non scritte degli Dei » (*Mem.*, IV, 4, 19). Ma il pensatore, che pone come suo primo principio l'esame di tutto, non può appagarsi della semplice fede; egli deve rendersi conto delle ragioni della fede; in questo suo tentativo, sebbene egli sia nemico di ogni speculazione puramente teoretica, viene, quasi senza che egli lo voglia, a creare una filosofia della natura ed una

teologia, che hanno esercitato una influenza decisiva fino ai nostri giorni.

Ma il suo pensiero animatore è anche qui quello stesso dell' etica. Come l' uomo vive rettamente allorché ogni sua azione è indirizzata al vero bene come al fine supremo, cosí Socrate considera tutto il mondo dal suo atteggiamento rispetto a questo scopo; egli trova (*Mem.*, I, 4; IV, 3) [1]) che tutto, dalle cose più piccole alle piú grandi, torna in vantaggio dell'uomo; e se egli a questo proposito costruisce una teleologia assai superficiale e poco rigorosa, non manca però di mostrare l'attività spirituale dell'uomo come il piú grande dei beni che la Natura gli ha dato. Questo ordinamento del mondo può provenire solo dalla saggezza e dalla bontà della ragione che lo ha formato, e una tale ragione può appartenere solo agli Dei. Che egli dapprima identifica con quelli del suo popolo; ma poi la molteplicità loro gli si vien trasformando, come per i grandi poeti del V sec., in unità, sicché (*Mem.*, IV, 3,13) distingue dagli altri Dei l'ordinatore e dominatore dell'universo, che, per analogia coll'anima umana, pensa (I, 4, 9, 17 sgg.) come lo spirito (Νοῦς) immanente al mondo; la cui natura, però, egli, nemico di ogni speculazione trascendente, non ha tentato di determinare piú precisamente. Come l'anima ha cura del suo corpo, cosí la Provvidenza divina ha cura del mondo e particolarmente degli uomini; un segno speciale di questa premura vede Socrate nelle varie specie di profezia. Quanto al culto degli Dei, stabilisce che ognuno si attenga all' uso della propria città; insegna poi che quel che conta non è la grandezza di ciò che si sacrifica, ma l'animo di chi sacrica, e vuole che si domandino non determinati beni,

---

[1]) Noi non abbiamo alcun motivo di ritenere, col KROHN, con lo SCHENKL e altri, questi due capitoli per una interpolazione stoica. (v. ZELLER, *Ph. d. gr.*, II 1[4], 175 sgg.).

ma unicamente il bene, poiché gli Dei sanno benissimo ciò che per noi è bene. Non mette in dubbio che l'anima umana sia simile a Dio; però non si azzarda a sostenere decisamente l'immortalità (PLAT., *Apol.*, 40 C sg.; cfr. XEN., *Cyr.*, VIII, 7, 19 sgg.).

§ 34. LA MORTE DI SOCRATE.

Quando Socrate aveva già fatto sentire la sua influenza su un' intera generazione in Atene, fu accusato da Meleto, Anito e Licone di corrompere la gioventù col negare gli Dei patrii e tentare di introdurne di nuovi in loro vece. Se egli non avesse sdegnato di difendersi in giudizio e avesse fatto qualche concessione alle solite esigenze dei giudici, sarebbe stato senza dubbio assolto.

Poiché fu dichiarato colpevole a piccola maggioranza [1]), nel dibattimento dove si trattava della determinazione della pena si pose con indomito orgoglio di fronte al Tribunale, e ne seguí, con piú forte maggioranza, la condanna a morte chiesta dagli accusatori. Ritenendo la cosa contraria alle leggi, non volle fuggire dalla prigione nei 30 giorni trascorsi prima dell'arrivo della nave sacra da Delo (XEN., *Mem.*, IV, 8, 2; PLAT., *Phaed*,, 58 A sgg.; *Crit.*, 43 C sg.), e con serenità filosofica bevve il calice della cicuta. È probabile che nella sua accusa e nella sua condanna siano intervenute anche ragioni d' inimicizia personale, sebbene sia stata ormai da un pezzo dimostrata falsa l'opinione, un tempo assai diffusa, che i Sofisti vi avessero avuto parte; il motivo deci-

---

[1]) Secondo PLATONE, *Apol.* 36 A, questo non sarebbe accaduto, se solo 30 degli Eliasti (il cui numero ascendeva probabilmente a 500 o 501) avessero votato altrimenti.

sivo si deve ricercare nel proposito del partito dominante dal tempo di Trasibulo di colpire, colla condanna del suo presunto maggiore rappresentante, quella educazione sofistica che si riteneva la maggiore responsabile dei disastri degli ultimi decenni. È un tentativo di reazione democratica diretto a restaurare con la violenza gli antichi tempi. Ma questo tentativo non solo fu una grave violazione di diritto per il modo come fu compiuto, poiché il filosofo non si era reso meritevole in nessun modo di una legale sanzione punitiva, ma si fondava anche su una illusione gravida di conseguenze: gli antichi tempi non si potevano restaurare, e meno che mai con questi mezzi; né Socrate era colpevole del loro tramonto, ché anzi aveva additato ai suoi contemporanei la sola via buona per un miglioramento delle loro condizioni: la via della riforma morale. La sua esecuzione è, dal punto di vista del diritto e della morale, un assassinio legale; dal punto di vista storico, un volgare anacronismo. Ma, se è vero che egli avrebbe potuto sottrarsi, secondo ogni probabilità, alla condanna con una condotta meno aspra, non è men vero che la sua uccisione produsse l'effetto opposto a quello che si ripromettevano i suoi nemici. Che il popolo ateniese abbia annullato la sua condanna facendo giustizia degli accusatori, è certo invenzione piú tarda; ma la storia ha pienamente cassato la sentenza dei giudici ateniesi: la morte di Socrate fu il piú alto trionfo della sua causa, il culmine piú luminoso della sua vita, l'apoteosi della filosofia e del filosofo.

II.

Le minori scuole Socratiche.

§ 35. LA SCUOLA DI SOCRATE: SENOFONTE, ESCHINE.

La maggior parte dei molti che la meravigliosa personalità di Socrate trasse a sé durevolmente sentiva piú la grandezza morale e il valore etico della sua parola che la sua importanza filosofica. SENOFONTE (nato, secondo Apollodoro, intorno al 440 o poco dopo, morto dopo il 355) mostra quale apparisse la filosofia socratica da questo punto di vista, e come si applicasse alla vita umana. Per quanto il valore, la pietà, la cavalleria di quest'uomo siano ammirevoli [1]), e per quanto si sia acquistato grandi meriti rispetto alla tradizione della dottrina socratica, appare però limitata la sua comprensione del valore filosofico di essa. Similmente, pare che ESCHINE abbia esposto nei suoi dialoghi socratici la dottrina del maestro per la sua parte pratica e facilmente accessibile. Come temperamenti piú filosofici di questi PLATONE (*Phaed.*; *Phaedr.* 242 B) ci rappresenta i due tebani SIMMIA e CEBETE, scolari di Filolao; ma non sappiamo sul conto loro

[1]) Ne dà una caratteristica non favorevole il GOMPERZ, *Griech. Denker*, II[3], 96 sgg.

niente di piú preciso. Anche Panezio non riteneva autentici (o non degni di fede ?) gli scritti loro ; come è il caso dell'ancora esistente *Tavola* di Cebete, esposizione allegorica della morale stoica. Quali fondatori di scuole filosofiche, noi conosciamo, oltre Platone, quattro socratici : EUCLIDE fondò la scuola di Megara introducendovi dottrine eleatiche accanto alle socratiche ; FEDONE quella affine di Elide ; ANTISTENE, sotto l' influenza della sofistica di Gorgia, la cinica ; ARISTIPPO, con influssi protagorei, la cirenaica.

§ 36. LA SCUOLA DI MEGARA E QUELLE D' ELIDE E D' ERETRIA.

EUCLIDE di Megara, il fedele ammiratore di Socrate, aveva — probabilmente prima della sua amicizia con questi — conosciuto anche la dottrina eleatica. Dopo la morte di Socrate, si diede all' insegnamento nella sua città natale ; dopo di lui assunse la direzione della scuola ICTIA. Contemporaneo, ma piú giovane di quest' ultimo, è il dialettico EUBULIDE, impetuoso avversario di Aristotele ; coetaneo di lui è TRASIMACO, e un po' piú giovane PASICLE. All'ultimo terzo e alla fine del IV sec. appartengono DIODORO CRONO (m. 307 av. Cr.) e STILPONE di Megara (370-290 ca.); un poco piú giovani di Stilpone sono ALEXINO l'erista, e FILONE scolaro di Diodoro.

La dottrina socratica dei concetti formava, secondo PLATONE, il punto di partenza della filosofia megarica (PLAT., *Soph.*, 246 B sgg.; la cui descrizione lo SCHLEIERMACHER a ragione riferisce ad essa). Se la sola conoscenza concettuale è vera (conclude Euclide, in modo simile a Platone), vero può essere anche soltanto ció cui tale conoscenza si riferisce, cioè la essenza

immutabile delle cose, gli ἀσώματα εἴδη; il mondo fisico, al contrario, quale ci è dato dai sensi, non è da considerarsi come un ente: la nascita, la morte, il cangiamento e il movimento sono impensabili; donde consegue pei megarici (ARIST., *Metaph.*, IX, 3, 1046 b 29 sgg.) che sia possibile solo ciò che è reale.

Infine, come in Parmenide, ogni ente si riduce all'ente come unità; e, identificando questo col supremo concetto dell' Etica e della Teologia socratiche, il bene, Euclide giunse ad affermare che c' è un unico bene, che, immutabile e sempre uguale a se stesso, è designato con diversi nomi, come Intelligenza, Ragione, Dio, ecc.; cosí pure c' è un'unica virtú, la conoscenza di questo bene: le varie virtú non sono che nomi diversi di essa. Tutto ciò che non è bene non è esistente; e cosí fu soppressa la pluralità delle « forme incorporee » (Alle obiezioni che Euclide mosse, da questo punto di vista, a Platone, questi rispose, sembra, nel *Parmenide*). Per trovare queste idee, già Euclide, dietro l'esempio di Zenone, si serví della dimostrazione indiretta, confutando gli avversarii; e i suoi scolari predilessero talmente questa dialettica, che tutta la scuola prese da essi il nome di dialettica o eristica. La maggior parte degli argomenti di cui si servirono, l'*avviluppato*, il *bugiardo*, il *cornuto*, il *sorite* o *cumulo* (cfr. sopra, le quattro prove di Zenone contro la molteplicità) ecc., son derivati dai sofisti o sofisticamente escogitati, e per lo piú furono adoperati non meno eristicamente che dai sofisti. Di DIODORO noi conosciamo quattro prove contro la possibilità del movimento, sul tipo di quelle di Zenone, e una dimostrazione della dottrina megarica del possibile, che fu ammirata per secoli sotto il nome di κυριεύων. [1]). Costituiva poi una strana contraddizione il fatto che egli

---

[1]) Cfr. ZELLER, *Ph. d. Gr.*, II, 1⁴, 266 sgg., e la dissertazione sul κυριεύων in *Berl. Ak.*, 1882, 151 sgg.

dicesse: è possibile ciò che è o sarà; qualcosa può essersi mosso, ma niente può muoversi. FILONE si allontanò ancora piú dalla dottrina della sua scuola; STILPONE, che aveva avuto a maestro oltre Trasimaco anche il cinico Diogene, si mostrò scolaro di questo per la sua tendenza etica e l'apatia ed autarchia del saggio da lui professata nella parola e nelle opere, per la sua libera posizione rispetto alla religione popolare e per la tesi che non si possa attribuire ad un soggetto un predicato da lui differente; nel resto però si mantenne fedele alla scuola megarica. Il suo scolaro Zenone fece confluire le dottrine megariche e ciniche nello stoicismo.

Affine alla megarica era la scuola di Elide, il cui fondatore, FEDONE di Elide, sappiamo da Platone che fu particolarmente caro a Socrate. Ma sulla sua dottrina non conosciamo niente di preciso. Scolaro degli Elei MOSCO e ANCHIPILO fu MENEDEMO di Eretria (352-278 ca.), che però era stato prima scolaro di Stilpone, e che collegò colla dialettica eleo-megarica una concezione della vita affine al cinismo, la quale nello stesso tempo si riconnetteva alla dottrina megarica della virtú. Ma la diffusione e la durata della scuola eretriese deve essere stata molto limitata.

§ 37. LA SCUOLA CINICA.

Il fondatore della scuola cinica, ANTISTENE di Atene, era stato scolaro di Gorgia, e si era già dedicato all' insegnamento prima di conoscere Socrate a cui fu legato, d' allora in poi, da profondissima venerazione. Sembra sia stato notevolmente piú vecchio di Platone; secondo PLUTARCO (*Lycurg.* 30) egli era ancor vivo nell'anno 371 av. Cr. [1]). I suoi numerosi scritti

[1]) Secondo Diodoro, XV, 76, era ancor vivo nel 366.

sono andati perduti, ad eccezione di pochi frammenti [1]). Dopo la morte di Socrate, aprí una scuola nel ginnasio di Cinosarge; e, sia da questo luogo, sia dal loro modo di vivere, i membri della scuola furon chiamati cinici. Dei suoi primi scolari noi conosciamo solo DIOGENE di Sinope, lo strano uomo dal rude carattere e dall' indomabile volontà, che, fuggiasco dalla propria casa, visse per lo piú in Atene, e morí vecchissimo in Corinto nel 323 av. Cr. Il piú notevole dei suoi scolari è CRATETE di Tebe, uomo cólto, che la moglie Ipparchia, mossa da grande amore, seguí nella vita di mendicante. Nella prima metà del III secolo BIONE di Boristene, che fu probabilmente iniziato da Cratete alla dottrina cinica, ci si presenta come maestro errante e autore di prediche morali (Diatribe) [2]). Suo debole imitatore fu TELETE, a torto già annoverato fra gli Stoici.

Delle sue Diatribe (240 ca.) Stobeo ci ha conservato estratti assai ampî [3]). Agli ultimi membri a noi noti di questa scuola appartengono MENEDEMO, che seguí dapprima l'epicureo Colote e poi il cinico Echecrate, attaccando il suo primo maestro, nonché lo stoico MENIPPO: ambedue del secondo terzo del III sec. av. Cr. Dopo la quale epoca pare che la scuola cinica si sia dissolta nella stoica, da cui risorse appena al tempo di Augusto.

Ciò che Antistene ammirava e imitava in Socrate era in primo luogo l' indipendenza del carattere; mentre attribuiva alle ricerche scientifiche un valore solo in quanto si riferissero immediatamente all'azione. « La virtú » egli diceva (DIOG., VI, 11), « è sufficiente per

---

[1]) Raccolti dal WINCKELMANN, *Antist. Fragm.*, 1842; cfr. DÜMMLER, *Antisthenica*; HIRZEL, *Dialog.*, I, 118 sgg.

[2]) V. R. HEINZE, *De Horatio Bionis imitatore*, 1889.

[3]) V. WILAMOWITZ, *Der kynische Prediger Teles*, 1881. *Teletis reliquiae* ed. O. Hense, 1889 (2ª ediz., 1909).

la felicità, e per la virtú non occorre altro che la fortezza di carattere di un Socrate; nasce dall'azione e non ha bisogno di molte parole e cognizioni». Egli e quelli della sua scuola disprezzavano perciò l'arte e la dottrina, la matematica e le scienze; e se egli fece sua l'esigenza socratica della determinazione dei concetti, la usò però in un modo che rendeva impossibile ogni reale scienza. Poiché non solo egli, in appassionata opposizione alla dottrina delle idee di Platone, voleva attribuire realtà solo all'individuale, intendendo per esso, come piú tardi gli stoici, solo il corporeo e percepibile coi sensi (cfr. PLAT., *Soph.*, 246 A sgg.; *Theaet.*, 155 E); ma esigeva che ad ogni cosa fosse attribuito solo il suo proprio nome (l'οἰκεῖος λόγος), e ne traeva la conclusione (probabilmente sull'esempio di Gorgia) non potersi attribuire ad un soggetto un predicato differente. Egli rigettava di conseguenza anche la definizione per note caratteristiche e ammetteva un'enumerazione delle parti costitutive solo per ciò che è composto, mentre il semplice può essere, sí, spiegato, paragonandolo ad altro, ma non definito. Con Protagora sosteneva che non ci si possa contraddire, poiché, se si dicono cose differenti, si parla anche di cose differenti. Egli diede cosí alla filosofia concettuale socratica un indirizzo meramente sofistico.

Questa mancanza di una base scientifica portava di conseguenza che anche l'Etica antistenica dovesse riuscire molto semplice. Il suo pensiero centrale è espresso nella proposizione che solo la virtú sia bene, solo la malvagità sia male, e tutto il resto indifferente. Poiché per l'uomo può esser bene solo ciò che gli è proprio (οἰκεῖον): il suo patrimonio spirituale; tutto il resto, sostanze, onori, libertà, salute, la vita stessa, non è in sé bene, e la povertà, il disonore, la schiavitú, la malattia, la morte, non sono in sé male. Sopratutto il piacere non dovrebbe

esser considerato un bene, e la fatica e il lavoro un male; poiché il piacere, quando signoreggia l'uomo, lo manda in rovina; il lavoro lo educa alla virtú. Antistene diceva di voler piuttosto esser pazzo che godere (μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην); ed egli e i suoi scolari scelsero a modello la vita travagliosa di Eracle. La virtú vien con Socrate ricondotta alla saggezza e all'intelligenza, e quindi affermata come una e insegnabile; ma qui all' intelletto si unisce la forza del volere, all'insegnamento l'esercizio della moralità. Per il suo contenuto, questa virtú ha un carattere prevalentemente negativo: essa consiste nella indipendenza dal mondo esteriore, nella mancanza di bisogni, nell'astensione dal male, e sembra (secondo ARIST., *Eth. N.*, II 2, 1104 b 24) che già dai Cinici fosse definita come apatia e tranquillità dell'animo. E quanto meno i Cinici trovavano questa virtú nei loro contemporanei, tanto piú tutti gli uomini apparvero loro divisi esclusivamente nelle due classi dei saggi e dei pazzi, e piú incondizionatamente attribuirono ai primi ogni perfezione e felicità, ai secondi ogni difetto e infelicità. Essi dicevano, appunto, che la virtú del saggio non si perde mai.

La loro condotta mostra come il loro ideale fosse la parsimonia socratica portata all'estremo. Già Antistene loda (XEN., *Conv.*, 4, 34 segg.) la ricchezza che gli è assicurata dal suo limitarsi all'assolutamente indispensabile; tuttavia egli possiede almeno una casuccia, anche se molto povera, mentre da Diogene in poi i cinici condussero una vera e propria vita mendica senza dimora fissa, contentandosi dei cibi piú semplici e del vestimento piú povero (del *tribon*); si fecero una regola dell' insensibilità di fronte a privazioni, disagi, offese; mostrarono anche la loro indifferenza per la vita, uscendone volontariamente. Essi rinunciarono di regola alla vita familiare, in luogo della quale Diogene propugnava la comunanza delle donne e dei figli; non attribuivano alcun valore all'opposizione di

libertà e schiavitú, poiché il Saggio, anche se schiavo, è libero e signore; trovarono non necessaria pel Saggio la vita politica, poiché egli è da per tutto a suo agio, cittadino del mondo; rappresentarono il loro stato ideale come uno stato di natura, in cui tutti gli uomini convivano insieme come un gregge. Deliberatamente essi, con la loro condotta, andaron contro non solo agli usi e al buon costume, ma non di rado allo stesso sentimento naturale di pudore, per porre chiaramente in luce la loro indifferenza verso le opinioni degli uomini. Come illuministi avversarono le credenze religiose e il culto del loro popolo; poiché in realtà (κατὰ φύσιν) c'è (come Antistene dice, con Senofane) un solo Dio, che non assomiglia a niente di visibile, e solo l'uso (νόμος) ha creato la molteplicità degli Dei; cosí i Cinici trovarono che soltanto la virtú che rende i saggi amici degli Dei (cioè della Divinità) è il vero culto divino.

Furono assolutamente contrarî ai templi, ai sacrifici, alle preghiere, ai voti, alle offerte, alle predizioni; i miti di Omero e di altri furono interpretati da Antistene in senso morale. Loro particolare missione consideravano i cinici prendersi cura di coloro che erano rovinati moralmente. Come volontarî moralisti e curatori di anime, essi hanno indubitabilmente svolto una azione per molti aspetti benefica; e se sferzavano senza riguardi la stoltezza umana e contrapponevano — con disprezzo degli uomini nato dall'orgoglio per la loro virtú — all'eccessiva cultura il rozzo ingegno naturale del plebeo, alla mollezza di costumi del loro tempo una volontà inflessibile, dura fino alla rozzezza, tuttavia la stessa rigidezza della loro condotta ha la sua ragione nella compassione per la miseria degli uomini e nella libertà spirituale a cui con sereno animo seppero innalzarsi specialmente Diogene e Cratete. Ma la scienza aveva poco da aspettarsi da questa filosofia di mendi-

canti, le cui stranezze si posson notare anche nei suoi rappresentanti insigni.

§ 38. La scuola cirenaica.

Aristippo di Cirene (secondo Diog., II, 83), piú vecchio di Eschine e anche di Platone, sembra che abbia conosciuto la dottrina di Protagora già nella sua città natale; in séguito frequentò in Atene Socrate, con cui strinse grande amicizia, senza con ciò rinunziare alle sue abitudini e alle sue idee. Dopo la morte di Socrate (a cui non fu presente) si presentò come « sofista », cioè come insegnante di professione pagato, prima in Atene, poi anche in altri luoghi; e come tale andò anche alla corte di Siracusa: se sotto il primo o il secondo Dionisio non è chiaro. Fondò in Cirene una scuola chiamata cirenaica o, anche, edonistica, a cui appartennero sua figlia Arete e Antipatro. Arete iniziò alle dottrine del nonno il figlio Aristippo, ὁ μητροδίδακτος; scolaro del quale fu Teodoro l'ateo; scolari indiretti di Antipatro furono Egesia e Anniceride (tutt'e tre intorno al 300-280). Scolaro di Teodoro fu Bione Boristenita, che è però piú cinico che edonista. Anche Evemero (320 ca.), noto per la sua piatta spiegazione della mitologia come una storia di principi, appartenne probabilmente alla scuola cirenaica.

Ad attribuire il compimento sistematico della dottrina cirenaica (nonostante Eus., *pr. ev.*, XIV, 18, 31) già al primo, anziché al secondo Aristippo, ci autorizzano sia l'unità della scuola, sia gli accenni a quella dottrina in Platone (*Phileb.*, 42 D sg., 53 C; *Theaet.*, ecc.); Aristotele (*Eth.*, VII, 12 sg.) e Speusippo (autore — secondo Diog., IV, 5 — di un « Aristippo »). Degli

scritti attribuiti ad Aristippo, una parte almeno, secondo tutti gli indizî, è autentica [1]). Aristippo misura con Antistene il valore della scienza solamente in rapporto all'utilità pratica. Non tiene in alcun conto la matematica, perché essa non si domanda ciò che è utile o dannoso; ritiene inutili e senza risultato le ricerche fisiche; della gnoseologia si appropriò solo ciò che trovò utile per la sua Etica. Le nostre percezioni, egli diceva con Protagora, — la cui dottrina probabilmente ebbe da lui lo sviluppo attestatoci dal *Teeteto* platonico (152 C sgg., e 155 D sgg.) [2]) — ci danno notizia solo delle nostre proprie sensazioni, non della natura delle cose né delle sensazioni degli altri uomini, poiché sono il momentaneo prodotto dell' incontro di movimenti dell'oggetto percepito e del soggetto percipiente. Bastava questo a giustificare l affermazione di Aristippo che la sola sensazione soggettiva possa determinare la legge dell'azione. Ma ogni sensazione consta di un movimento: se questo è dolce, sorge il sentimento di piacere, se rude o violento, il sentimento di dolore; se c' è riposo, o solo un movimento debole e impercettibile, non proviamo né piacere né dolore. La natura stessa dice ad ognuno, per Aristippo, che di questi tre stati solo il piacere sia desiderabile e che il bene si accompagni col piacevole, il male collo spiacevole; dimostra questo col fatto che il piacere non è altro che la sensazione di un processo naturale nel nostro corpo; donde la convinzione, principio supremo della sua Etica, che tutte le nostre azioni devono mirare a procurarci il maggior piacere possibile. Ma per piacere

---

[1]) Cfr. ZELLER, *Ph. d. Gr.*, II, 1[4], 344 sg., 1.

[2]) Cfr. ZELLER. *Ph. d. Gr.*, I, 1098 sg., dove l'autore aderisce a quest'idea sostenuta da SCHLEIERMACHER e altri (v. specialmente NATORP, *Forsch. zur Gesch. d. Erkenntnispr.*, 25), che nel vol. II, 1[4] 350 aveva combattuto.

Aristippo non intende, come piú tardi Epicuro, la semplice tranquillità dell'animo, poiché questa sarebbe la mancanza di ogni sensazione, sí bene il godimento. Ma la felicità, come stato generale della vita intera, non può, come egli crede, costituire lo scopo della nostra vita; poiché solo il presente ci appartiene, l'avvenire è incerto, il passato si è dileguato.

Quali siano gli oggetti e le azioni che ci procurano piacere è in sé indifferente; perché ogni piacere, in quanto tale, è un bene.

I Cirenaici non negavano però che vi fosse una differenza di grado fra i piaceri; si accorsero infatti che molti di essi non possono essere acquistati che a prezzo di un dolore anche piú grande, e da questi dissuadevano. Sebbene, infine, le sensazioni fisiche di piacere e di dolore dovessero essere le originarie e piú forti, riconoscevano però che ce n'è anche di tali che non derivano immediatamente da stati fisiologici. Con ciò era riconosciuta anche la necessità di determinare giustamente il valore dei diversi beni e piaceri; e questa valutazione, da cui dipende l'arte della vita, noi la dobbiamo all'intelligenza (φρόνησις, ἐπιστήμη, παιδεία) o alla filosofia. La quale ci mostra come dobbiamo usare dei beni della vita, ci libera dalle illusioni dell'immaginazione e dalle passioni che guastano la felicità e ci rende capaci di sfruttare tutto nel modo migliore, per il nostro bene. Essa è perciò la condizione fondamentale di ogni felicità.

Conformemente a queste dottrine, Aristippo, nelle sue norme di vita come nella sua condotta (per quanto possiamo giudicare dalla tradizione), parte dal principio che si debba godere la vita quanto piú è possibile, pur rimanendo in ogni momento padroni di sé stessi e delle circostanze. Egli è non solo l'abile uomo di mondo che non si trova mai in imbarazzo quando si tratti di procurarsi i mezzi del piacere (talora an-

che in modo non degno), o di trovare una spiritosa e appropriata risposta in difesa della propria condotta; egli è anche lo spirito superiore che sa conformarsi ad ogni situazione, che sa trarre il miglior profitto da tutto, e, colla limitazione dei desiderî, coll'intelligenza e il dominio di se stesso, sa assicurarsi serenità e contentezza [1]. Si mostrò amabile e benevolo verso gli altri: e cercò sempre di tenersi lontano dalla vita politica per non perdere la propria indipendenza. Conservò la piú calda ammirazione per il suo grande maestro; e nel valore che attribuiva all'intelligenza, nella serenità e libertà interiore che quella gli procurava, si può riconoscere l'influenza dello spirito socratico. Ma, d'altra parte, la sua dottrina del piacere e la ricerca del godimento contrastano nella loro essenza con questo spirito, nonostante il loro parziale fondarsi sui principii dell'etica socratica; la sua rinunzia scettica alla conoscenza, cosí come è, appare in contrasto con la filosofia concettuale del suo maestro.

Nella scuola cirenaica stessa questa contraddittorietà dei suoi elementi si espresse nei cambiamenti a cui la dottrina di Aristippo andò soggetta al principio del III sec. TEODORO concordava in maniera generale con questa dottrina, dalle cui premesse trasse senza riguardi le piú estreme conseguenze.

Egli, per non far dipendere la felicità del Saggio dalle condizioni esteriori, la voleva porre non nei singoli piaceri, ma nella lieta disposizione dell'animo (χαρά) su cui domina l'intelligenza. EGESIA, il πεισιθάνατος, sentiva cosí vivamente il male della vita, che pose in dubbio l'appagamento prodotto dal piacere positivo, e, superando Teodoro, trovò che il piú alto dovere

---

[1] v. HOR., *ep.* I, 17, 23: *Omnis Aristippum decuit color et status et res, tentantem maiora, fere praesentibus aequum.*

umano è quello di liberarsi dalle passioni e dal dolore coll' indifferenza verso tutto ciò che è esterno. ANNICERIDE, infine, non rigettava in sostanza l'edonismo, ma lo veniva a limitare profondamente, attribuendo all'amicizia, alla gratitudine, all'amore della famiglia e della patria un valore cosí alto che il saggio non esiterà ad affrontare per essi anche il sacrificio.

III.

Platone e l'antica accademia.

§ 39. Vita di Platone.

Platone nacque, secondo l'attendibile testimonianza di Ermodoro e di Apollodoro (Diog., III, 2, 6), nell'Ol. 88, 1 (427 av. Cr.); secondo un'antica ma non sicura tradizione il 7 *Tharghelion* (fine di maggio). I suoi genitori, Aristone e Perittione, appartenevano ad antiche famiglie nobili. Egli deve avere avuto dapprima il nome del nonno, Aristocle. La posizione sociale e politica della famiglia assicurò al suo spirito superiore un'accurata educazione, la quale ne secondò le tendenze naturali verso l'aristocrazia. Il talento artistico, che ammiriamo nelle opere di Platone, si manifestò subito nei suoi tentativi poetici giovanili. Il suo primo maestro di filosofia fu Cratilo; a 20 anni venne in relazione con Socrate, nel cui spirito, durante otto anni di intima amicizia, penetrò piú profondamente di ogni altro. In quegli anni però egli deve aver conosciuto anche le dottrine dei filosofi piú antichi. Dopo la morte di Socrate (alla quale, secondo la notizia, probabilmente immaginaria, del *Fedone* 59 B, non avrebbe assistito) se ne andò con altri Socratici, come attesta il suo scolaro Ermodoro, a Megara (Diog., III, 6; cfr.

II, 106) presso Euclide, sia per timore di ostilità da parte del partito dominante, sia, come è piú probabile, per il dolore e l'amarezza dell' ingiusta condanna del suo maestro. Sembra però che non vi si sia trattenuto a lungo e che abbia poi intrapreso un viaggio in Egitto e a Cirene. Dal quale ritornò probabilmente in Atene, ed ivi, per un certo numero di anni, fu, oltre che scrittore, insegnante, finché (intorno al 389, secondo la lettera VII 324 A, all'età di ca. 40 anni) se ne andò prima presso i Pitagorici nell' Italia Meridionale, poi in Sicilia. Dove, secondo Dione, fu accolto alla corte del primo Dionigi, ma cadde talmente in disgrazia presso il tiranno che questi lo consegnò allo spartano Pollide, il quale lo portò in Egina al mercato degli schiavi. Riscattato da un Cirenaico, Anniceride, ritornò in Atene, ed aprí (o restaurò) la sua scuola nel Ginnasio di Academo, da cui piú tardi si ritirò nel vicino giardino. Oltre alla filosofia insegnava anche matematica, di cui era uno dei primi conoscitori del tempo; accanto all' insegnamento in forma dialogica, egli faceva anche, come per il periodo posteriore risulta inoppugnabilmente, delle esposizioni continuate; il cameratismo della comunità scientifica trovava la sua espressione nelle sissizie mensili.

Non partecipò alla vita politica perché non trovò un terreno adatto nell'Atene d'allora. Quando però, dopo la morte di Dionigi il vecchio (367), fu da Dione invitato a far visita al suo successore, rispose alla chiamata, e sebbene il tentativo fallisse, lo ripeté tuttavia, probabilmente per amore di Dione, nell'anno 361; ma anche questa volta incorse, per la diffidenza del tiranno, in un pericolo da cui lo poterono liberare solo Archita e i suoi amici, allora al governo del potente stato di Taranto. Tornato in Atene, continuò nella sua attività scientifica, con lena mai venuta meno, fino alla morte, avvenuta nell' Ol. 108, 1 (347 av. Cr.), dopo che egli aveva compiuto l' ottan-

tesimo anno di età. L'antichità parla del suo carattere con rispetto quasi incondizionato. L'immagine che sorge dai suoi scritti è quella di uno spirito che lotta per approfondire sempre maggiormente la verità; che, in tutti i mutamenti del suo pensiero, nonostante molte amare delusioni, si volge incrollabilmente all'ideale; che, nella contemperata armonia di tutte le sue energie, tende alla bellezza morale; che troneggia con serenità olimpica sul mondo contingente. Questa rappresentazione ha trovato un'espressione anche in quei miti che rappresentarono ben presto il filosofo in relazione col Dio di Delfo.

§ 40. Gli scritti di Platone [1]).

L'attività letteraria di Platone si estende per oltre 50 anni. Cominciata probabilmente subito dopo la morte di Socrate, durò sino alla fine della vita di lui. Tutte le opere che egli aveva destinato alla pubblicità ci sono giunte; ma molti scritti apocrifi si sono mescolati agli autentici.

La raccolta che noi possediamo comprende, oltre sette piccoli dialoghi già nell'antichità riconosciuti apocrifi, 35 dialoghi, una raccolta di definizioni, e 13 lettere. L'autenticità di una parte di questi scritti è testimoniata, oltre che dalle opere stesse, anche da Aristotele [2]). La *Repubblica*, il *Timeo*, le *Leggi*, il *Fedone*, il *Fedro*, il *Convivio*, il *Gorgia*, il *Menone*, l'*Ippia minore* vengon citati da Aristotele sia esplicita-

---

[1]) *Platons Werke mit krit. Apparat*, ed. da M. Schanz, 1875 sgg. (incompleto); da J. Burnet, in 5 voll., Oxford, 1899-1906.

[2]) V. Bonitz, *Index Arist.*, p. 598. Zeller, *Ph. d. Gr.*, II, 1[4], 447 sgg.

mente sotto il nome di Platone, sia in una forma che attesta in modo non dubbio la loro origine platonica; mentre si riferisce al *Teeteto*, al *Filebo*, al *Sofista*, al *Politico*, all'*Apologia* in modo cosí chiaro che non si può mettere in dubbio né che egli conoscesse questi scritti, né che non ne ammettesse l'origine platonica : lo stesso si può dire del *Protagora* e del *Critone*, 44 A (cfr. ARIST., *Fr*. 32). Minor sicurezza c' è rispetto al *Liside*, al *Carmide*, al *Lachete*, al *Cratilo* e all' *Ippia maggiore* ; l' *Eutidemo* è ricordato solo nell' *Etica Eudemia* (VII, 14, 1247b 15), il *Menesseno* in una citazione evidentemente interpolata (*Rhet.*, III, 14. 1415 b 30).

Ma poiché non si può sostenere che Aristotele debba avere menzionato tutti gli scritti platonici a lui noti nelle opere che ci son rimaste, si potrebbe concludere che egli non abbia conosciuto uno scritto non citato solo quando si potesse dimostrare che, caso mai lo avesse conosciuto, vi si sarebbe dovuto riferire in un determinato luogo ; ma in realtà questa dimostrazione è impossibile. Per ciò che concerne le caratteristiche intrinseche che servono a distinguere ciò che è autentico da ciò che non lo è, non si deve dimenticare che, se da una parte un' imitazione assai ben fatta di uno scritto interpolato potrebbe ingenerare l'apparenza dell'autenticità, dall'altra anche un Platone non avrà creato opere egualmente perfette : infatti, uno spirito cosí ricco non si sarà limitato a un'unica forma di esposizione, e in alcuni dei suoi dialoghi poteva aver ragione di contentarsi di semplici discussioni preliminari. Senza dire la sua ultima parola, mentre le sue idee, come il suo modo di esporre, dovettero subire modificazioni nel corso di un mezzo secolo. Non si deve dimenticare in fine che molte cose a noi paiono strane solo per il fatto che non ne conosciamo gli speciali motivi e relazioni.

L'autenticità del *Protagora*, del *Gorgia*, del *Fedro*, del *Fedone*, del *Teeteto*, della *Repubblica*, del *Timeo* è

generalmente, o quasi, riconosciuta dagli studiosi moderni. Il *Sofista*, il *Politico* e il *Parmenide* vengon rigettati dal SOCHER e dallo SCHAARSCHMIDT, e parzialmente anche dal SUCKOW, dall' UEBERWEG, dal WINDELBAND e da altri; il *Filebo* dallo SCHAARSCHMIDT, dallo HORN (*Platonstudien*, I, 1893, p. 359 sgg.) [1] e dal DÖRING (*Gesch. d. gr. Phil.*, II, 15 sgg) ; il *Cratilo* dallo SCHAARSCHMIDT; il *Menone* e l'*Eutidemo* dall'AST e dallo SCHAARSCHMIDT; mentre questi dialoghi appaiono sicuramente platonici, sia per il loro carattere, sia anche per le attestazioni aristoteliche e i rimandi platonici [2]) ; ciò che vale anche per il *Crizia* contestato a Platone dal SOCHER e dal SUCKOW, l'*Apologia* e il *Critone* dall'AST (e ora, quest' ultimo, dal MEISER). Le *Leggi*, che, seguendo l'AST, furono impugnate nei *Platon. Studien* (1839) dallo ZELLER, e dipoi dal SUCKOW, dal RIBBING, dallo STRÜMPELL (*prakt. Phil. d. Gr.*, I, 457), dall'ONCKEN (*Staatsl. d. Arist.*, I, 194 sgg.), son da ritenere, per ragioni intrinseche ed estrinseche, come un'opera di Platone rimasta incompiuta ed edita (secondo DIOG., III, 37, da Filippo di Opunte) non senza cambiamenti. Anche l' *Ippia minore* — per cui vi sono buone testimonianze — si può considerare come un lavoro giovanile; l'*Eutifrone*, la cui autenticità è stata posta anche recentemente in dubbio dal NATORP (*Platons Ideenl.*, 381), si può difendere con argomenti intrinseci; anche minori difficoltà presentano a questo riguardo il *Liside*, il *Carmide*, il *Lachete*. L'autenticità del *Menesseno* è molto dubbia; contro quella dell' *Jone*, e ancor più contro quella dell' *Ippia maggiore*

---

[1]) Al HORN si oppone l'APELT (*Arch. f. Gesch. d. Phil.*; IX, 1 sgg.); cfr. HORN, *l. c.*, 271 sgg.

[2]) Al *Filebo* rimanda la *Rep.*, VI, 505 B. IX, 583 D. sgg.; al *Parm.* 129 B sgg., 130 E sgg. il *Phil.* 14 C 15 B; al *Soph.* 251 A sg., 252 E sgg. il *Phil.* 14 C sg., 16 E sgg; al *Men.* 80 D sgg. il *Phaed.*, 72 E sg.

giore, dell'*Alcibiade I*, del *Clitofonte*, vi sono ragioni convincenti. Solo il GROTE sostiene ancora l'autenticità dell'*Alcibiade minore*, del *Teagete*, degli *Anterasti*, dell'*Epinomide*, dell'*Ipparco* e del *Minosse*, per la presunta documentazione dei cataloghi alessandrini (in DIOG., III, 56 sgg.).

È generalmente riconosciuta la nonautenticità delle *Definizioni* e delle *Lettere*, le quali ultime appartengono ad epoca differente, ma nessuna è di Platone.

Il tempo della composizione degli scritti platonici si può determinare con una certa esattezza solo per pochi che hanno relazione con avvenimenti contemporanei (*Eutifrone*, *Apologia*, *Critone*, *Gorgia* 521 C, *Menone* 90 A, *Teeteto* in principio, *Simposio* 193 A, *Menesseno* 245 A sgg.), o per cui esistano dati attendibili (*Leggi*).

La loro successione cronologica si può ricostruire seguendo un ordinamento sistematico, o lo svolgimento del pensiero platonico, o le occasioni che determinarono la composizione delle singole opere. Il primo di questi metodi fu unilateralmente seguíto dallo SCHLEIERMACHER, il secondo dallo HERMANN, il terzo dal SOCHER e dall'AST, mentre la maggior parte degli studiosi moderni li considera tutt'e tre relativamente giusti, dando però un giudizio molto diverso sui risultati a cui ciascuno di essi conduce. Per la risoluzione della questione e per trovare l'ordine secondo il quale furono composti i singoli scritti, le divisioni tradizionali dei dialoghi fatte dagli antichi, comprese le Trilogie in cui ARISTOFANE di Bisanzio (200 ca. av. Cr.) divise quindici dialoghi e TRASILLO (sotto l'imperatore Tiberio) tutti i dialoghi, non sono di alcun aiuto. Perciò noi possiamo valerci soltanto, oltre che degli scarsi dati cronologici, dei caratteri intrinseci; fra cui i vicendevoli rimandi, diretti o indiretti, dei dialoghi, e le idee filosofiche espresse in ognuno, offrono dati sicuri. Dopo di questo si deve prendere in esame

lo stile e la lingua. Non è stato però possibile finora a nessuno trovare, con uno di questi metodi, un criterio definitivo per il completo riordinamento delle opere platoniche.

L' idea del Munk che la successione cronologica dei dialoghi corrisponda all'età che Socrate mostra di avere in essi non è affatto accettabile. Secondo il loro carattere, noi possiamo, collo Hermann, assegnare una parte dei dialoghi al periodo « socratico » di Platone, cioè al tempo in cui egli non aveva ancora completamente superato il punto di vista del maestro e in cui la sua esposizione risente assai dell'asciuttezza del dialogare socratico; periodo che si può far terminare col viaggio in Egitto. Ad esso appartengono l'*Ippia minore*, l'*Eutifrone*, l'*Apologia*, il *Critone*, il *Liside*, il *Lachete*, il *Carmide*, e, culminante e conclusivo, il *Protagora*. Nel *Gorgia*, nel *Menone*, nell'*Eutidemo* e, ancor piú chiaramente, nel *Teeteto*, nel *Sofista*, nel *Politico*, nel *Parmenide*, nel *Cratilo*, troviamo tanto chiaramente la dottrina delle Idee, della preesistenza, dell' immortalità e della migrazione delle anime, e, insieme, le prove della conoscenza delle dottrine pitagoriche, che non possiamo attribuire, collo Hermann, al «periodo socratico» l'*Eutidemo*, il *Menone* e il *Gorgia*, e ad un periodo « megarico » i dialoghi dialettici (*Teeteto* ecc.), per i quali manca affatto una sufficiente determinazione storica, né far derivare le ampie conoscenze platoniche della filosofia pitagorica dal suo primo viaggio in Sicilia, né collocare il Fedro dopo questo viaggio (387-6 a. Cr.).

Anche se il *Fedro* non possiamo ritenerlo, collo Schleiermacher, come il primo scritto di Platone, o porlo, coll'Usener (*Rh. Mus.*, XXXV, 131 sgg.), al 403-2 av. Cr., dobbiamo però ammettere che sia stato scritto immediatamente dopo il *Menone* (che, per 90 A, non può essere stato composto prima del 395 av. Cr.) e il *Gorgia* (scritto verso il 394 av. Cr.), e che perciò risponda essenzialmente al bisogno di una dimostra-

zione metodica delle sue dottrine e di una loro difesa (contro Antistene ed Euclide), se Platone nei dialoghi dialettici tratta punto per punto quei problemi le cui conclusioni aveva sommariamente esposte nel *Fedro*.

Di questi ultimi, il *Teeteto* deve essere stato scritto intorno al 391; agli anni immediatamente successivi sembrano appartenere il *Sofista*, il *Politico* e il *Parmenide* [1]). Il *Convivio* non è anteriore al 385, anche se non è stato composto dopo il 384 av. Cr.; gli succedono come pare, il *Fedone* e il *Filebo*.

A questi ultimi va unita la *Repubblica*, che forse non fu composta compiutamente nelle sue varie parti in un medesimo tempo, ma che non abbiamo alcun motivo di spezzare in parti eterogenee, composte senza un piano unitario, come fanno HERMANN, KROHN, PFLEIDERER, WINDELBAND, USENER, ROHDE, IMMISCH, DÖRING ecc., Alla *Repubblica* segue il *Timeo*, la cui continuazione, il *Crizia*, probabilmente in séguito al cattivo esito dell'ultimo viaggio di Platone in Sicilia, è rimasta incompiuta. Le *Leggi*, l'opera più ampia di Platone, occuparono senza dubbio il vecchio filosofo per una lunga serie di anni e furono pubblicate solo dopo la sua morte.

§ 41. CARATTERE, METODO E PARTI DEL SISTEMA PLATONICO.

La filosofia platonica è, insieme, la continuazione e il compimento della socratica. In essa Platone, come

---

[1]) Attribuire questi due dialoghi, insieme al Filebo, col CAMPBELL (*Soph. and Polit.*, XXIV sgg.; *Rep.* II, 46 sgg.) e con molti dotti tedeschi contemporanei, all'ultimo periodo della vita di Platone, io ritengo affatto inammissibile. Cfr. *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, II, 681 sg., IX, 576 sgg., 892 sgg., V, 549 sgg.; XI, 11 sg. 158 sgg.

il suo maestro, non ha avuto di mira la pura ricerca teoretica: tutta la vita dell'uomo dev'essere pervasa e diretta dal pensiero filosofico; tutta la sua vita morale riformata dalla scienza. Con Socrate egli è persuaso che questa riforma può esser fondata solo sulla scienza, e che vero sapere è solo quello che proviene dalla conoscenza concettuale. Ma egli vuole sviluppare a sistema questa scienza, e come, primo fra i filosofi greci, tien conto di tutti i suoi predecessori e, dove può, riallaccia le sue dottrine alle loro, cosí, nella costruzione del suo sistema, oltrepassa di gran lunga i limiti del filosofare socratico: dalla dialettica socratica esce la sua dottrina delle idee; dai principii etici del suo maestro una compiuta Etica e Politica, completate non solo da un'Antropologia strettamente collegata colla Metafisica e coll' Etica, ma anche da una filosofia della natura che, coerentemente alla sua posizione filosofica, colma la piú notevole lacuna della filosofia socratica.

Rispondendo a tale bisogno sistematico, egli non solo approfondisce il procedimento scientifico di Socrate in ciò che concerne la formazione e lo svolgimento del concetto, ma determina anche meglio le regole di questo procedimento, preparando con ciò la logica aristotelica.

Negli scritti platonici vien però mantenuta la maniera socratica del filosofare dialogico, perché la verità non può essere offerta da altri ma deve essere trovata da sé. Qui il dialogo è perfezionato artisticamente, e si avvicina sempre piú al discorso continuato.

Socrate è il centro del dialogare; sia per riverenza, sia per riguardi artistici, sia principalmente perché la filosofia può pienamente manifestarsi come forza viva solo nel perfetto filosofo. Ad avvivare l'esposizione servono anche i miti, in cui appare, come nella spiritosissima mimica di molti dialoghi, la natura poetica di Platone; essi mostrano però anche le lacune del

sistema, poiché sogliono comparire solo là dove il filosofo non giunga ad un concetto rigorosamente filosofico [1]).

In Platone, sostanzialmente se non formalmente, si trova già la divisione senocratica della filosofia in Dialettica, Fisica ed Etica (cfr. § 51) : ma prima di questi complementi sistematici son da porsi quelli propedeutici, che negli scritti platonici giovanili occupano il primo posto e che ritornano anche nei posteriori.

§ 42. La propedeutica della filosofia platonica

Per stabilire saldamente la ragion d'essere e il cómpito della filosofia, Platone mostra i difetti sia della coscienza comune sia dell' illuminismo sofistico che ad essa voleva sostituirsi ; difetti a cui è possibile ovviare solo per mezzo di una conoscenza e di una vita filosofiche. La coscienza comune è, teoreticamente, coscienza rappresentativa e ricerca la verità sia nella percezione, sia nella rappresentazione o opinione (δόξα) ; il suo carattere pratico si esprime nella comune virtú e nelle uguali norme morali. Platone invece mostra che la conoscenza non consiste né nella percezione, né nella giusta rappresentazione ; poiché la percezione non ci mostrà gli oggetti come sono, ma solo come appaiono, e perciò con determinazioni incostanti e contraddittorie (*Theaet.*, 151 E sgg. e *passim*) ; mentre la rappresentazione, anche se giusta per il proprio contenuto, non è cosciente della sua validità : essa poggia non sulla scienza, ma sulla persuasione, e perciò corre sempre pericolo di cadere in errore. La scienza invece è sempre vera, mentre la rappresentazione può essere

---

[1]) Cfr. Stewart, *The myths of. Plat.*, 1905.

cosí vera come falsa, e anche la retta rappresentazione sta sempre fra la scienza e l' ignoranza (*Men.*, 97 sgg.; *Theaet.*, 187 sgg.; *Conv.*, 202; *Tim.*, 52 E e *passim*). Lo stesso si può dire — secondo Platone — della comune virtú, la quale, basandosi sull'uso e sulla giusta rappresentazione, ma non sulla scienza, e mancando per ciò di veri maestri, è, in tali condizioni, abbandonata al caso (θεία μοῖρα; cfr. *Men.*, 89 D sgg.; *Phaed.*, 82 A); ha cosí scarsa coscienza di se stessa da permettere di fare, oltre il bene, anche il male (bene agli amici, male ai nemici); e cosí impura nei suoi motivi, che sa basare le esigenze morali solo sul piacere e l'utile (*Rep.*, I, 334 B sg.; II, 362 E sgg.). La scienza sola rende possibile una sicura garanzia della giustezza dell'azione, la quale è sempre conforme all'attività conoscitiva dell'agente; nessuno è volontariamente malvagio. Perciò Platone, nei suoi primi scritti, riduce, con Socrate, tutte le virtú all' intelligenza, senza dire se e fino a qual punto si può parlare di una loro molteplicità. Cosí egli dice (*Phaed.*, 68 B sgg.) che l' intelligenza è l'unico scopo che l'uomo si deve proporre nella vita e a cui deve tutto sacrificare. Questa intelligenza si trova cosí poco in coloro che a quel tempo si professavano maestri di virtú, i Sofisti, (verso i quali Platone è tanto meno giusto quanto piú recisamente si sente spinto a distinguersene), che le loro dottrine distruggerebbero, anzi, ogni base della scienza e della moralità. La proposizione che l'uomo sia misura di tutte le cose, che per ognuno sia vero ciò che tale gli sembra, annulla ogni verità, compresa la sua propria; e si può contraddire anche per le opinioni sul futuro (*Theaet.*, 170 sg., 177 sgg.). L'asserzione che il piacere sia il piú alto scopo della vita, e che ad ognuno sia permesso ciò che gli sembra buono, scambia il buono col piacevole; l'essenziale e immutabile col contingente, che non sopporta una salda delimitazione; ciò che ha valore incondizionato

con ciò che può essere tanto bene quanto male, e che di solito è condizionato dal suo opposto, il dolore (*Gorg.*, 466 sgg., 488 sgg.; *Phil.*, 23 sgg.; *Rep.* I, 348 sgg.; VI, 505 C; IX, 583 sg.). La Sofistica, che pone questi principii, può, al pari della Retorica, che li valorizza praticamente, esser considerata solo come l'opposto di ogni vera condotta morale e di ogni scienza, come uno di quei falsi artificî, di quegli abiti non scientifici che pongono il parere al posto dell'essere (*Gorg.*, 462 sgg.; *Soph.*, 223 B sgg., 232 sgg., 254 A, 264 D sgg.; *Phaedr.*, 259 E sgg.).

Solo la filosofia realizza ciò che promette la Sofistica. La sua radice è l'amore, l'intensa aspirazione del mortale ad innalzarsi all' immortalità, che, nel processo dal sensibile all' intelligibile, dall' individuale all'universale, raggiunge il proprio fine soltanto nell' intuizione e nella rappresentazione dell' Idea (*Conv.*, 201 D sgg.; *Phaedr.*, 243 E sgg.).

Il mezzo per la conoscenza delle Idee è il pensiero concettuale o dialettico (διαλεκτικὴ μέθοδος, *Rep.*, VII, 533 C), che ha un doppio cómpito: la formazione dei concetti, per cui noi saliamo dal particolare all'universale, dal condizionato all' incondizionato, e la loro divisione, per cui metodicamente passiamo, attraverso i naturali stati intermedii, dall'universale al particolare, e per cui conosciamo la relazione reciproca dei concetti, la loro possibilità o meno di unione e i loro rapporti di superiorità, di subordinazione e di coordinazione. Nella formazione del concetto, Platone segue i medesimi principii del maestro, da lui espressi solo piú chiaramente. A questo proposito si serve, come di mezzo appropriato, di quell'esame delle premesse alla luce delle loro conseguenze che prende nel *Parmenide*, sotto l' influenza di Zenone, la forma di una serie di concetti antinomici. La divisione deve basarsi sulle differenze qualitative degli oggetti e procedere con continuità, senza tralasciare alcun grado interme-

dio (in ciò appunto si differenzia secondo il *Phil.*, 18 A e il *Soph.*, 253 B sg., il διαλεκτικῶς dall' ἐριστικῶς ποιεῖσθαι τοὺς λόγους). Perciò Platone dà la preferenza, sopra ogni altra, alla divisione per due [1]). Anche sulla giustezza dell'espressione verbale ha da decidere — come Platone dimostra nel *Cratilo* — il dialettico, poiché essa consiste tutta nella misura in cui l'espressione rende la natura delle cose da notarsi, mentre è assurdo voler trarre dalle parole ciò che può dare solo il concetto della cosa.

Come in Socrate, così anche in Platone la conoscenza concettuale e l'azione morale sono molto strettamente congiunte : secondo la sua concezione la filosofia non solo comprende sotto di sé ed in sé ogni sapere che sia atteggiato nella giusta maniera, ogni vera conoscenza, ma assicura anche, sola e senza fallo, il compimento dei doveri morali. Essa è elevazione di tutto l'uomo sopra la vita sensibile, affisamento dello spirito nell' Idea ; ogni altra cultura ed educazione è solo una preparazione ad essa (*Rep.*, VII, 514 sgg., 521 C sgg., II, 376 E sgg., III, 401 B sgg.) : la formazione del carattere colla musica e la ginnastica, per cui ci si abitua a fare il bene e ad amare il bello, e l'educazione della mente colle matematiche, il cui cómpito principale è di guidare dal sensibile all' intelligibile. Ma il vero e proprio organo della filosofia è l'arte del pensare per concetti, la dialettica, il cui oggetto essenziale sono le Idee.

§ 43. La dialettica, ossia la dottrina delle idee.

Se Socrate aveva detto che solo la conoscenza dei concetti assicura un vero sapere, Platone va più in

---

[1]) Le principali fonti su questo argomento sono : *Phaedr.*, 265 C sgg. ; *Rep.*, VII, 533 C sg., 537 C, VI, 511 B ; *Parm.* 135 C sgg. ; *Soph.*, 251 sgg. ; *Politic.*, 262 sg. ; *Phil.* 16 B sgg.

là e dice che solo l'oggetto pensato nei concetti, solo le forme delle cose, le idee, hanno una vera e propria esistenza. Questa proposizione fu dedotta dalla premessa — in cui Platone concordava con Parmenide — che solo l'essere può essere conosciuto in quanto tale, e che perciò la verità delle nostre rappresentazioni è condizionata dalla realtà del loro oggetto e procede di pari passo con essa (*Rep.* V, 476 E sgg., VI, 511 D; *Theaet.*, 188 D sg.); che l'oggetto del pensiero debba distinguersi cosí assolutamente dall'oggetto della rappresentazione, come il pensare dal rappresentare (*Tim.*, 51 D sg.).

Da questo punto di vista, la realtà delle Idee appariva come la condizione necessaria per la possibilità del pensiero scientifico [1]. Le stesse conseguenze derivarono dalla considerazione dell'essere in quanto essere. Tutto ciò che noi percepiamo è sottoposto (come aveva mostrato Eraclito) a un mutamento incessante; si muove sempre fra opposti, non manifesta in modo puro e compiuto alcuna delle sue proprietà; solo un ente immutabile, uguale a se stesso, non mescolato con altro, può essere quello che, non percepibile sensibilmente, vien conosciuto solamente dal pensiero. Ogni cosa è molteplice e divisa in parti; ma è quello che è solo in virtú della sua essenza comune, che è oggetto del concetto.

Ogni divenire termina in un essere: cosí è, perché è bene che cosí sia (il mondo è, come insegnavano Anassagora e Socrate, opera della ragione); e, ugualmente, ogni nostra azione deve servire ad un fine razionale. Questi fini possono consistere solo nella realizzazione

---

[1]) *Parm.*, 135 B: εἴ γέ τις δὴ.... αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι.... οὐδὲ ὅποι τρέψαι τὴν διάνοιαν ἕξει μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ.

di ciò in cui il pensiero riconosce i modelli immutabili delle cose, nei concetti [1]).

Noi siamo perciò, come crede Platone, in ogni modo costretti a distinguere dalla apparenza sensibile l'essenza intelligibile delle cose come l'unico vero essere.

La quale essenza delle cose il filosofo pone, come risulta da ciò che abbiamo detto, nella loro forma (εἶδος, o, ciò che è lo stesso, ἰδέα), cioè nell'universale, che è ciò che è comune a una serie di singoli esseri e ne costituisce il concetto a tutti comune. « Noi abbiamo un' Idea quando designamo una pluralità di oggetti col medesimo nome » (*Rep.*, X, 596 A, cfr. VI, 507 B; *Theaet.*, 185 B sg.; *Parm.*, 132 C.; ARIST., *Met.*, XIII, 4. 1078 b 30., I, 9. 990 b 6 e *passim*); mentre l' individuale in quanto tale (come, per esempio, anche l'anima, secondo credettero il RITTER e altri) non può èsser mai un' Idea. Questo universale, secondo Platone, la cui polemica con Antistene verte proprio intorno a questo punto, non esiste solo nel nostro pensiero, e neanche solo in quello della divinità [2]); ma, puro in sé e per sé, esso rimane sempre nella medesima forma, non soggetto a mutamento di alcuna specie, come l'eterno modello di ciò che partecipa ad esso e che ne può essere considerato diviso (χωρίς) solo col raziocinio (*Conv.*, 211 A; *Phaed.*, 78 D, 100 B; *Rep.*, VI, 507 B; *Tim.*, 28 A, 51 B sg.): le Idee sono, come suole definirle Aristotele, χωριστά.

---

[1]) *Phaed.* 74 A sgg., 78 D sgg., 97 B — 103 C.; *Rep.*, V, 478 E sgg., VII, 523 C sgg., X, 596 A; *Tim.*, 27 D sgg., 68C sg.; *Parm.*, 131 E sg.; *Phil.*, 54 B sg.; *Theaet.*, 176 E; ARISTOT., *Met.*, I, 6 in princ., XIII 9. 1086 a 31 sgg.; cfr. I, 9, 990 b 6 sgg.

[2]) Quest'ultima opinione ha trovato, dalle scuole neopitagoriche e neoplatoniche ad oggi, molti sostenitori; Platone combatte l'opinione che le Idee siano solo pensieri e non esistano fuori delle anime: *Parm.*, 132 B; cfr. *Conv.*, 211 A; *Tim.*, 51 B, esplicitamente.

E proprio in questo loro essere per sé, esse sono l'unica cosa vera e originariamente reale a cui ogni cosa contingente deve la sua realtà. Perciò son dette l'*οὐσία*, l'ὄντως ὄν, ὃ ἔστιν ὄν, l'essere in sé o l'in sé (l'essenza) delle cose [1]; e poiché di ogni classe di cose c'è una unica Idea (*Parm.*, 131 E, 132 C; *Rep.*, VI, 493 E, 507 B) son denominate anche ἑνάδες o μονάδες (*Phil.*, 15 A sg). Esse si contrappongono cosí alla molteplicità delle cose come ciò che è unitario, alla loro mutabilità come ciò che è immutabile: se noi, con Eraclito, non possiamo trovare nel mondo sensibile che un divenire, le Idee ci mostrano l'essere, in cui Platone riconosce, con Parmenide da lui molto stimato, l'unico vero oggetto della scienza.

Egli però non concepisce quest'essere come quello degli Eleati, ossia tale da escludere da sé ogni distinzione: nel *Sofista* (244 B sgg., 251 sgg.) mostra che ogni essere, come un che determinato, ha in sé, nonostante la sua unità, una molteplicità di qualità e, nel suo distinguersi da ogni altro, un infinito non-essere (cioè un essere diversamente da sé); cosicché in ogni concetto si deve ricercare con quali altri possa porsi in relazione e con quali no; e nel *Parmenide* combatte indirettamente sia l'opinione che ci sia solo una molteplicità senza unità, sia l'altra, che ci sia un'unità senza molteplicità. In séguito Platone definí perció le Idee, in relazione ai Pitagorici, come numeri (cfr. § 50); concezione che non si trova nei suoi scritti, ma a cui però si avvicina il *Filebo*, lad-

---

[1]) αὐτὸ ἕκαστον, αὐτὸ τὸ καλόν, δίκαιον αὐτό, *Phaed.*, 65 D, 78 D, αὐτοῦ δεσπότου, ὃ ἔστι δεσπότης *Parm.*, 133 D, σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας *Phil.*, 62 A, αὐτὸ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγατόν. ὃ ἔστιν ἕκαστον *Rep.*, VI, 507 B; perciò in Aristot. non solo αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, ecc., ma anche αὐτὸ ἀγαθόν, αὐτὸ ἓν καὶ ὄν, e con un'espressione, a quanto pare, tolta da Platone, αὐτοάνθρωπος, αὐτοάγαθον, αὐτοεπιστήμη, αὐτοέκαστον ecc; cfr. BONITZ, *Ind. Arist.*, 124 b 52 sgg., 123 b 46 sgg.

dove (14 C sgg.), con chiara allusione alle dottrine pitagoriche (e specialmente di Filolao), dichiara che non solo le cose, ma anche le essenze uniche ed eterne constano dell'uno e del molto, e sono in se stesse limitate e illimitate. Allo stesso modo l' immutabilità delle Idee non deve essere intesa in modo da rendere impossibile di concepirle come cause di ciò che diviene e si muta. Solo da esse può provenire a ciò che è contingente l'essere di cui partecipa; e Platone nel *Fedone* (99 D sgg.) definisce le Idee come le cause per le quali tutto diviene ciò che è; secondo la *Repubblica* (VI, 508 E, VII, 517 B) l' Idea del Bene è la causa di ogni perfezione, di ogni essere e conoscere; ma col Bene coincide (*Phil.*, 22 C) la ragione divina, e nel *Filebo* (23 C sg., 26 E sg., 28 C sgg.) troviamo, al posto di solito occupato dalle Idee, la «causa», da cui deriva l'ordine e la razionalità del mondo. Piú precisamente ancora il *Sofista* (248 A sgg.) mostra il vero essere concepito come attività, a cui si deve perciò attribuire movimento, vita, anima e ragione. Come questo poi si concilii coll' immutabilità delle Idee, Platone non ha tentato di chiarire. Quanto piú egli sviluppava il proprio pensiero in forma sistematica, tanto piú la concezione dinamica delle Idee come attività doveva cedere di fronte all'ontologico-teologica, per cui esse sono le forme e i modelli immutabili delle cose.

Poiché le Idee non sono altro che i concetti universali sussistenti di per sé come realtà metafisiche, ci devono essere idee di tutto ciò che si può ridurre a un concetto universale e designare con un nome comune. In verità, questa conseguenza fu tratta da Platone stesso. Nei suoi scritti noi troviamo Idee di ogni possibile realtà, non solo di sostanze, ma anche di qualità, di relazioni, di attività, non solo di cose naturali, ma anche di prodotti dell'arte, non solo di cose pregevoli ma anche di cattive e spregevoli, la grandezza-in-sé, la dualità-in-sé, il nome-in-sé, il letto-in-sé, lo schiavo-in-sé,

l' Idea della sporcizia, dell' ingiustizia, del non-essere ecc. Solo piú tardi Platone limitò le Idee alle cose naturali (cfr. § 50). Tutte queste Idee stanno fra di loro in un rapporto determinato, la cui esposizione sistematica forma il cómpito della scienza. D'altra parte, Platone non solo non ebbe il pensiero di una costruzione aprioristica di questo sistema di concetti, ma ne abbozzò appena una esposizione logica. Solo sulla piú alta delle Idee egli si è espresso piú chiaramente (*Rep.*, VI, 504 E sgg., VII, 517 B), dando quel posto all' Idea del Bene. Tutto nel mondo è cosí com' è, perché questo era il modo migliore, ed è realmente compreso solo quando sia posto in relazione al Bene come a suo fine ultimo (*Phaed.*, 97 B sgg.). Platone pensa che il Bene sia la ragione prima di ogni essere e conoscere, che l' Idea del Bene, superiore ad ambedue, assicuri all'ente la sua realtà, al soggetto conoscente la razionalità e il sapere. Il Bene viene cosí per lui a coincidere, come la ragione assoluta di ogni ente, colla divinità, che il *Timeo* (28 C, 37 A) definisce proprio come il Bene, e il *Filebo* (22 C ; cfr. Stob., I, 1, 35) identifica con la ragione divina. Se anche il Bene, dunque, dovrebbe essere, come tutte le Idee, universale, e, come la piú alta delle Idee, l'Assoluto, la specie suprema, sorge il problema del come esso possa essere insieme la divinità, ossia avere una personalità. Ma certamente Platone non si pose questo problema, come, in genere, non pose il problema della personalità di Dio.

§ 44. La Fisica di Platone. La materia e l'anima del mondo.

Se ogni Idea è una, delle cose che cadono sotto di essa ce n' è un numero indeterminato ; se essa è eterna e immutabile, queste sono generate, mutevoli e

in continuo divenire ; se essa è ciò che è, pura e perfetta, queste non lo sono mai ; se essa è un Essere perfetto, queste ondeggiano fra l'essere e il non-essere, come la rappresentazione, di cui sono oggetto, ondeggia fra il sapere e il non sapere. Questa imperfezione dell'essere sensibile si può, secondo crede Platone, spiegare ammettendo che esso derivi, in parte, dall'Idea, e, nel resto, da un principio da lei diverso ; e poiché tutto ciò che esso contiene di realtà e di perfezione muove dall' Idea, solo in ciò che distingue il fenomeno dall' Idea si può cercare l'essenza di quel secondo principio, che può venir pensato solo come illimitato, mutevolissimo, non esistente, non confondibile. Proprio queste sono le determinazioni che Platone attribuisce a quel principio dell'esistenza sensibile, che, con denominazione aristotelica, si suol chiamare la materia platonica. Egli la descrive come indefinita (*Phil.*, 24 A sgg.) o, come disse piú tardi (secondo Aristotele), il grande e il piccolo; come ciò che è in se stesso informe, che sta in fondo a tutte le mutevoli forme dei fenomeni e in sé le comprende, come lo spazio (χώρα, τόπος) che offre posto a tutto ciò che diviene, come qualcosa che non si conosce né col pensiero, né colla percezione e la rappresentazione, ma che può essere trovato solo con fatica (per mezzo di un λογισμός νόθος, *Tim.* 49 A - 52 D) ; s' accorda con questo la definizione ch'egli ne diede — secondo ARISTOTELE [1]), EUDEMO [2]) ed ERMODORO (in SIMPL., *Phys.*, 248, 13) — come addirittura del non-essere. Se lo spazio vuoto era stato già da Leucippo e Democrito identificato col non-essere, e se nelle cose sensibili son mescolati essere e non-essere, e dall' Idea proviene tutto il loro essere, non resta per l'altra loro parte costitutiva, la materia,

---

[1]) *Phys.*, I, 9. 191 b 36, 192 a 6., cfr. III, 2. 201 b 20.
[2]) In SIMPL., *Phys.*, 431, 8, cfr. *Tim.*, 52 E, 57 E.

che il non-essere. Se la conoscenza razionale (v. *Rep.*, V, 477 A) si riferisce solo a ciò che assolutamente è, la rappresentazione e la percezione a ciò che si muove fra l'essere e il non-essere, ciò che non si può conoscere in nessuno di questi due modi può essere solo il non-essere. La così detta materia di Platone, non è dunque da intendersi come una molteplicità che occupa spazio, ma lo spazio stesso, poiché egli non la chiama mai ciò d a c u i originano le cose, ma, sempre, ciò i n c u i esse hanno origine: i corpi, secondo Platone, risultano dal fatto che certe parti dello spazio prendon la forma dei quattro elementi; ma che non sia una sostanza corporea ciò da cui sorgono è chiaramente dimostrato dall'asserzione che, nel passaggio dall'uno all'altro, si risolvono nei loro minimi piani di divisione, per ricomporsi di nuovo. Una vigorosa e compiuta trattazione di questa teoria era senza dubbio difficile. PLATONE (*Tim.*, 30 A, 52 D sg., 69 B) immagina che la divinità, quando si pose a formare gli elementi, avesse trovato « ogni cosa visibile » come un ammasso caotico in movimento disordinato. Ma questa descrizione non può in nessun caso esser presa alla lettera, poiché non si potrebbe applicare neanche ad una massa spaziale priva di ogni forma e determinazione (v. *Tim.*, 49 E sgg., 69 B), perché essa, secondo la esplicita asserzione di PLATONE (*Tim.*, 31 B), non sarebbe stata visibile e non avrebbe mai avuto in sé neppure fuggevolmente alcuna « traccia » degli elementi (53 B, 52 D). Ma anche se si debba fare una distinzione tra questo modo di pensare e il pensiero proprio di Platone, ciò non impedisce di annoverare fra i tratti mitici, di cui è così ricco il *Timeo*, anche questo consolidarsi dello spazio in materia che qui si presuppone. Ora, in quanto solo il non-essere distingue le cose dalle Idee, il reale è nelle une e nelle altre uguale, e le cose devono tutto il loro essere alla presenza (παρουσία) delle Idee, alla loro partecipazione (μέθεξις, κοινωνία) ad

esse. Ma siccome, d'altra parte, quel « non essere » genera tutte le qualità per cui il corporeo si differenzia dall' incorporeo, gli si deve riconoscere, accanto a quella delle Idee, una seconda specie di causalità : quella della cieca, irrazionale necessità che non ha riguardo ai fini della natura, ma alle condizioni del suo realizzarsi, e limita in tal modo la ragione che c' è in quella (*Tim.*, 46 C sg., 48 A, 56 C. ; *Phaed.*, 93 B sgg.) ; accanto a ciò che le cose ricevono dalle Idee, c' è in esse un'altra parte a cui dobbiamo attribuire ugualmente un essere, ma di altra specie da quello delle Idee : le Idee e le cose sembrano essere fra di loro separate ; quelle sono i modelli (παραδείγματα, *Theaet.*, 176 E, *Tim.*, 28 C), queste la copia. Movendo da questa posizione, il sistema platonico non si presenta come un idealismo panteistico (poiché le Idee non sono semplicemente parti o emanazioni di un principio superiore), ma come un idealismo monistico, un idealismo puro ; le cose sono immanenti alle Idee. Osservato però sotto l'altro aspetto, appare dualistico : le Idee son separate dalle cose, e queste da quelle. Questo idealismo si può intendere per altro nella sua caratteristica solo quando si conosca perché Platone non poteva attenersi né al monismo né al dualismo, e perciò non poteva svolgere fino alle ultime conseguenze nessuna delle due concezioni, e neppure unirle senza cadere in contraddizione.

Se ciò che è corporeo è separato dall' Idea da tanta distanza come pensa Platone, si rende vieppiú necessario un termine medio che li unisca, e questo termine non può essere altro che l'anima. Solo l'anima, come ciò che si muove da sé, può essere il principio del movimento e della vita (ἀρχὴ κινήσεως) per il mondo fisico ; solo per suo mezzo può essere introdotta nel mondo la ragione, e possono nascere l'ordine dell' universo e la facoltà di rappresentare e di pensare dei sin-

goli esseri pensanti [1]). Della formazione dell'anima del mondo il *Timeo* (34 B sgg.) dà una descrizione da cui si può ricavare quest'unica opinione seria in mezzo a molti accessorii fantastici: che l'anima sia mediatrice fra le Idee e il mondo corporeo, unendoli: incorporea e uguale a se stessa, come quelle; ma diffusa in questo, che essa muove in virtú del suo movimento originario; che comprenda in sé tutte le relazioni numeriche e quantitative, e generi le leggi e l'armonia del mondo; che ogni ragione e conoscenza, cosí nel tutto come nei singoli, sia ottenuta per forza della sua razionalità e conoscenza; non fu, invece, evidentemente affrontato per nulla da Platone il problema della sua personalità.

La stessa posizione che qui ha l'anima del mondo, è presa nel *Filebo* (25 A sgg.) dal «limite» (πέρας), che deve essere ugualmente il principio di ogni ordine e misura, e, nell'esposizione aristotelica della dottrina platonica (§ 50), è presa dall'«elemento matematico», il cui studio, anche per Platone stesso, forma il punto di passaggio a quello delle Idee; solo che qui è la forma, mentre nell'anima del mondo è la forza che muove e dà vita, quella che serve da elemento intermedio fra l'idea e il fenomeno. Ma, se anche Platone non ha immediatamente identificato l'anima e il limite, non si può peraltro disconoscere la loro stretta affinità.

§ 45. L'UNIVERSO E LE SUE PARTI.

Per spiegare, ora, il mondo movendo dai suoi primi principii, PLATONE ricorre nel *Timeo* alla consueta forma di una cosmogonia. Egli immagina che il De-

---

[1]) *Phaedr.*, 245 C.; *Leg.*, X, 891 E sgg.; *Phil.*, 30 A sg.; *Tim.*, 30 A.

miurgo, avendo l'occhio al modello dell'essere vivente, dell' αὐτοζῷον, componga l'anima del mondo mescolandone insieme le parti costitutive, che dia quindi alla sua materia la forma dei quattro elementi, e infine costruisca con essi il mondo e lo popoli con gli esseri organici. Se non che, in questa rappresentazione, non solo è mitica la massima parte dei particolari, ma lo è anche l' insieme; sicché è difficile determinare con precisione fino a qual punto esprima le convinzioni scientifiche di Platone. Che egli ponga la vera causa del mondo nella ragione, nelle Idee, nella divinità, è fuori dubbio; ma la distinzione del Demiurgo dalle Idee (o piú precisamente: dalla Idea Suprema) è già un tratto mitico. E se anche egli, con non chiara coscienza, a quanto pare, si serve della rappresentazione di un principio temporale del mondo come di una forma immaginosa per significare la dipendenza di ogni cosa da principii ideali, essa è però in cosí stridente contraddizione con altri concetti della sua dottrina, e specialmente con quello dell'eternità dello spirito umano, che si deve pensare che in quella rappresentazione egli abbia avuto di mira solo quel pensiero, senza ricercare se sia, per questo, necessario o se sia in sé stesso pensabile un principio temporale del mondo. Tanto maggiore importanza ha per lui l'universale. Come opera della ragione, il mondo è teleologicamente ordinato: solo le cause finali sono le vere ragioni dei fenomeni, mentre le materiali ne sono le semplici condizioni senza le quali essi non sarebbero possibili. Platone attribuisce perciò alla considerazione teleologica della natura un valore di gran lunga maggiore che alla fisica; come appare nel *Timeo* anche dalla loro esteriore divisione e dalla preminenza accordata alla prima.

Il primo passo per la formazione di un mondo era la formazione della sua materia costitutiva, dei quattro elementi. A cui Platone dà una doppia derivazione.

Dal punto di vista teleologico esige che il fuoco e la terra siano condizione della visibilità e della tangibilità dei corpi, e che vi debba essere fra di loro un legame consistente in due proporzionali, poiché si tratta di corpi; e con Filolao definisce quattro dei cinque corpi regolari come le forme fondamentali del fuoco, dell'aria, dell'acqua e della terra. Ma, allontanandosi da Filolao, pensa che questi corpi siano costituiti da piccolissimi triangoli rettangoli, dai quali son formati i loro piani di divisione, e, nel passaggio di un elemento in un altro (che perciò è possibile solo pei primi tre) fa risolvere quei corpi in quei triangoli, da cui poi si formano nuovamente. Ogni elemento ha la sua sede naturale, a cui tende: dal complesso degli elementi è completamente riempito ogni spazio nel mondo.

Platone concepisce il mondo come una sfera perfetta, la Terra come una palla piena che ne occupa il centro, gli astri (e, a quanto pare, anche i pianeti) fermati in sfere o anelli, per il cui movimento rotatorio essi pure si muovono. Quando tutti gli astri sian ritornati alla loro posizione originaria, è trascorso il grande anno del mondo (10.000 anni), con cui forse Platone ha posto in relazione quelle devastazioni della Terra per incendî e inondazioni, alle quali egli credeva (*Tim.*, 22 C sgg.; *Leg.*, III, 677 A sgg.). Gli astri sono esseri razionali e beati, gli «Dei visibili»; come il Cosmo è il Dio percepibile, che comprende in sé tutti gli altri esseri; la copia del soprasensibile, eterno e non alterabile per età; la piú perfetta e splendida di tutte le creature.

§ 46. L'antropologia platonica.

Conseguenza della perfezione dell'universo è che esso, come il suo archetipo, l'αὐτοζῷον, contiene in sé tutte le specie di esseri viventi. Ma di questi solo

l'uomo ha per Platone un interesse suo proprio: alle piante e agli animali egli dedica di passaggio solo alcune insignificanti osservazioni. Il *Timeo* si occupa abbastanza profondamente del corpo umano; ma solo poche di queste ipotesi fisiologiche stanno in intima relazione colla filosofia platonica. L'anima dell'uomo è, nella sua essenza, simile a quella dell'universo da cui deriva (*Phil.*, 30 A; *Tim.*, 41 D sg., 69 C sg.): natura semplice e incorporea, essa è, col suo automovimento, ragione del movimento del suo corpo; indissolubilmente legata all'Idea della vita, la sua esistenza non ha né principio né fine [1]. Discese nel corpo terreno da un mondo superiore a questo, le anime vi ritornano dopo la morte se hanno condotto una vita pura e rivolta al mondo superiore, mentre le anime imperfette vengono sottoposte a pene nell'al di là, oppure devono migrare in corpi di uomini e di bestie. Nella sua primitiva esistenza il nostro spirito ha veduto le Idee, di cui si ricorda alla vista delle loro copie sensibili [2].

Platone ha sviluppato maggiormente queste dottrine nelle sue rappresentazioni mitiche, alle cui singole parti, spesso discordanti fra loro, mostra di non attribuire alcun valore scientifico; esse però esprimono la sua reale convinzione, e solo per quel che riguarda la migrazione delle anime ci si domanda se egli prese sul serio il passaggio dell'anima umana in corpi di bestie. Se però si tentasse di negare (col TEICHMÜLLER) a Platone la ipotesi d'un'immortalità e preesistenza personale, si dovrebbe dare una nuova interpretazione,

---

[1] Secondo il *Fedro*, 235 C sg.; *Men.*, 86 e la conseguente prova dell'immortalità nel *Fedone*, 102 sgg.; altrimenti nel *Timeo*, ma cfr. § 45.

[2] Per la documentazione, oltre al *Fedone*, che adduce cinque prove per la dimostrazione dell'immortalità, vedi: *Phaedr.*, 245 C sgg.; *Gorg.*, 523 sgg.; *Men.*, 81 D sgg.; *Rep.*, X, 608 C sgg.; *Tim.*, 41 D sgg.

affatto inaccettabile, alle spiegazioni e dimostrazioni del filosofo, o interpetrare come una semplice metafora o un' espressione approssimata ciò che egli presenta come la sua piú decisa convinzione scientifica. Si trascurerebbe cosí anche lo stretto legame che passa fra la credenza nell' immortalità e la sua gnoseologia, in virtú della dottrina della reminiscenza, fra quella credenza e la sua etica e teologia, in virtú della sua fede in un premio futuro, fra essa e tutta la sua metafisica in virtú del contrasto fra lo spirituale, ch'è eterno, e il corporeo, ch' è destinato a passare.

In conformità con queste teorie, Platone può ricercare l'essenza propria dell'anima solo nella sua natura spirituale, nella ragione (λογιστικόν, *Phil.*, 22 C νοῦς). Essa sola ne è la parte divina e immortale; appena quando venne nel corpo, le si uní la mortale; solo nel mito del *Fedro* preesiste anche questa. L'anima mortale è composta a sua volta di due parti, l' impeto (θυμός, θυμοειδές) e l'appetito (τὸ ἐπιθυμητικόν, anche φιλοχρήματον). La ragione risiede nella testa, l' impeto nel petto, l'appetito nel ventre[1]). Ma come con questa tripartizione dell'anima si concilii la unità della vita individuale, a quale parte dell'anima appartengano l'autocoscienza e la volontà, come nell'anima libera dal corpo possa ancora esistere un' inclinazione verso il mondo sensibile, come le condizioni di salute e la nascita possano avere sul carattere dell'uomo quell' influenza profonda che egli attribuisce loro, Platone non spiega. Cosí, non fa alcuna ricerca sulla natura dell'autocoscienza e della volontà, e se afferma decisamente (*Rep.*, X, 617 E, 619 B; *Tim.*, 41 E sgg.; *Leg.*, X, 904 B) la libertà di quest'ultima, non accenna affatto come ciò possa andar d'accordo colla proposizione so-

---

[1]) *Rep.*, IV, 435 B sgg.; *Tim.*, 69 C sgg., 75 D sgg.; *Phaedr.*, 246.

cratica, altrettanto chiaramente espressa, che nessuno sia volontariamente malvagio (*Tim.*, 86 D sgg.; *Leg.*, V, 731 C, 734 B, IX, 860 D sgg.; *Men.*, 77 B, sgg.; *Prot.*, 345 D, 358 B).

§ 47. L'Etica di Platone.

L'etica di Platone ricevette la sua forma scientifica e il suo carattere ideale dall'unione dei principii etici di Socrate colla metafisica e l'antropologia platoniche. Poiché l'anima nella sua vera essenza appartiene al mondo soprasensibile, e poiché solo in questo può darsi un vero e durevole essere, il possesso del bene, ossia la felicità che costituisce il fine ultimo della vita, si può raggiungere solo innalzandosi a quel mondo superiore; il corpo e la sensibilità sono una tomba e un carcere dell'anima, la quale ha ricevuto la sua parte irrazionale soltanto unendosi al corpo, causa di tutti i desiderii e di tutte le perturbazioni dell'attività spirituale. La vera determinazione dell'uomo è perciò in quell'abbandono del mondo, che, secondo il *Teeteto* (176 B), consiste nel farsi simili, colla virtú e l'intelligenza, a Dio, in quella morte filosofica a cui il *Fedone* (64 A — 67 B) riduce la vita del filosofo. Ma poiché d'altra parte il visibile è copia dell'invisibile, ne risulta il dovere di servirsi del fenomeno sensibile come di mezzo per la contemplazione dell'Idea, e di far vivere questa in quello. Da tale posizione muove Platone nella sua dottrina dell'amore e nella ricerca del *Filebo* sul sommo bene (vedine i resultati in *Phil.*, 61 sgg.); poiché, se egli fa consistere la piú pregevole parte di esso nella ragione e nell'intelletto, vuole nello stesso tempo comprendere nel suo concetto non solo la conoscenza empirica, la giusta rappresentazione e l'arte, ma anche il piacere in quanto coincida colla

salute dello Spirito; come, d'altra parte, per il dolore (*Rep.*, X, 603 E sg.), non esige mancanza di sensazioni, ma dominio e moderazione di esse. Però, se anche qui vien riconosciuta l' importanza del mondo esteriore per l'uomo, la condizione essenziale della sua felicità è, secondo Platone, esclusivamente la sua natura spirituale e morale, la sua virtú, che è tale non solo per il premio che le è assicurato cosí in questo mondo come nell' altro: il giusto sarebbe assolutamente piú felice dell' ingiusto, anche se quello fosse trattato dagli dei e dagli uomini come questo, e questo come merita quello: fare ingiustizia è peggio che patire ingiustizia, ed esser puniti dei proprî errori è preferibile al rimanere impuniti e, di conseguenza, non migliorati. Poiché, come la virtú è la bellezza e la salute dell'anima, ne è anche la felicità: essa porta in sé il suo premio, come la malvagità la sua pena; è il divino che domina nell'uomo sull'animale, e, come tale, l'unica cosa che ci faccia liberi e ricchi, che ci procuri una pace e una tranquillità durevoli.

Nella sua dottrina della virtú Platone si ricollega dapprincipio strettamente a Socrate, in quanto non considera affatto la comune virtú, perché non fondata sulla conoscenza, come virtú reale; al contrario, riduce tutte le virtú alla conoscenza ed afferma colla loro unità anche la loro insegnabilità. Questo nel *Lachete*, nel *Carmide* e nel *Protagora*. Ma già nel *Menone* (96 D sgg.) ammette che, oltre al sapere, anche la retta rappresentazione possa condurre alla virtú, e nella *Repubblica* (II, 376 E; III, 401 B sg., 410 B sgg.) riconosce in questa incompleta virtú, fondata sull'abitudine e sulle rette rappresentazioni, il gradino necessario della superiore, fondata sulla conoscenza scientifica. Cosí ora non solo concede che le disposizioni morali, il temperamento calmo e focoso (σωφροσύνη e ἀνδρεία, *Polit.*, 306 sg.), la sensibilità, la forza di volontà e di pensiero (*Rep.*, III, 415, IV, 435 E, VI,

487 A) siano inegualmente distribuite fra gli individui ed i popoli; ma la sua psicologia gli rende anche possibile di conciliare coll'unicità della virtú una moltepliсità di virtú, e di assegnare ad ognuna delle virtú principali una determinata parte dell'anima.

Quattro sono queste virtú, di cui sembra che Platone per il primo abbia tentato una deduzione e, primo, abbia determinato il numero. Nella retta natura della ragione consiste la saggezza; nel fatto che di fronte al piacere e al dolore il coraggio si attiene a quanto decide la ragione su ciò che si deve e ciò che non si deve temere, sta il valore; nell'accordo fra le parti dell'animo, su quale debba comandare e quale obbedire, la prudenza (σωφροσύνη); nel fatto che ogni parte dell'anima adempia al proprio cómpito, e non esorbiti, la giustizia (*Rep.*, IV, 441 C sg.). Platone non ha tentato di svolgere questo schema in un compiuto sistema etico; nei suoi accenni occasionali alle attività e ai doveri morali egli ci rappresenta l'etica del suo popolo nella sua forma piú nobile anche se se ne allontana in singole proposizioni, come nella proibizione di far male ai nemici; non sa però superarne le barriere in altri punti, come nella concezione del matrimonio, nel disprezzo pel lavoro manuale, nel riconoscimento della schiavitú.

§ 48. La Politica di Platone.

È caratteristica essenzialmente greca dell'etica platonica la sua stretta relazione colla politica. Ma mentre l'antica concezione greca fa risolvere quasi interamente i cómpiti morali nei politici, Platone riduce invece i politici ai morali. Egli è convinto con Socrate che l'uomo debba occuparsi innanzi tutto di se stesso, e solo in secondo luogo della società (*Conv.*, 216 A); e non solo non trova nelle condizioni attuali un posto per l'atti-

vità politica del filosofo (*Rep.*, 488 A sgg. e *passim*), ma considera questa, anche nel suo stato ideale, come un sacrificio che il filosofo offre alla società (*Rep.*, 519 C sgg., 347 A sg., 500 B) ; e ritiene necessaria la vita politica solo perché essa è l'unico mezzo per mantenere la virtù nel mondo e assicurarle il dominio (*Rep.*, 490 E sgg., e *passim*). Suo fine essenziale è perciò la virtú, e quindi la felicità dei cittadini ; suo cómpito principale l'educazione del popolo alla virtú (*Gorg.*, 464 B sg., 521 D sgg., *Polit.*, 309 C, *Rep.*, 500 D e *passim*) ; se anche sorge dal bisogno materiale (*Rep.*, 369 B sgg.), una società che si limitasse all'appagamento dei bisogni materiali (come lo stato naturale dei cinici), non meriterebbe il nome di Stato (*Rep.*, 372 D ; *Polit.*, 272 B). Ma ogni vera virtú riposa sulla conoscenza scientifica, sulla filosofia ; perciò la condizione fondamentale di ogni Stato bene ordinato è il dominio della filosofia, o, ciò che è lo stesso, dei filosofi (*Rep.*, 463 C sgg.; *Polit.*, 293 C). Questo dominio deve essere incondizionato, e può essere affidato solo ai pochi che ne siano capaci, poiché la filosofia non è cosa che sia intesa dalla moltitudine (*Polit.*, 293 A, *Rep.*, 428 D). La costituzione dello Stato platonico è, perciò, aristocratica, governo assoluto degli intendenti, dei filosofi, non limitato da alcuna legge (*Rep.*, 428 E, 433 sgg. ; *Polit.*, 294 A sgg., 297 A sgg.). Perché questa classe dominante abbia la forza necessaria e lo Stato sia difeso dai nemici esterni, le si deve aggiungere la classe dei guerrieri (φύλακες, ἐπίκουροι) ; mentre la massa del popolo, i contadini e gli artigiani, formano una terza classe, esclusa da ogni attività politita, dedita al guadagno (*Rep.*, 373 D sgg.). Platone spiega questa tripartizione delle classi con il principio della divisione del lavoro ; ma il suo vero motivo sta nella convinzione (*Polit.*, 292 E, e *passim*) che solo una minoranza di persone colte sia atta alle funzioni politiche superiori. E quando egli (*Rep.*, 415 sgg.) premette che

le inclinazioni si trasmettono di solito ereditariamente, la sua distinzione delle tre classi si avvicina a una divisione in caste; egli stesso le paragona alle tre parti dell'anima, e distribuisce fra di esse la virtú sociali, come le virtú individuali (*Rep.*, 427 D sgg.). Perché poi le due classi superiori sian pari alla loro missione (l'aristocratico filosofo non si cura del modo di vivere e dell'educazione del terzo stato), la loro educazione e il loro tenore di vita devono essere diretti completamente dallo Stato e indirizzati ai suoi fini. Lo Stato cura perciò che i suoi cittadini vengano generati dai migliori genitori e nelle condizioni piú favorevoli; dà loro, colla musica e la ginnastica, un' educazione alla quale, come in séguito alla politica e alla guerra, prendon parte anche le donne; prepara alla loro missione i futuri governanti colle scienze matematiche e la dialettica, per esser poi accolti, dopo una lunga attività pratica, se abbian fatto buona prova sotto tutti i rispetti, a 50 anni, nella prima classe, i cui membri assumono a turno il governo dello Stato.

Anche in séguito egli li obbliga a un'assoluta dedizione allo Stato, mentre, coll'abolizione della proprietà privata e della famiglia, abbatte dalle radici l'eterno nemico dell'unità statale, l' interesse privato. Che Platone facesse queste proposte colla massima serietà, e che le ritenesse non solo giovevoli ma anche attuabili, ed errate tutte le altre forme politiche ad eccezione della sua (forme di cui enumera sei nel *Polit.*, quattro nella *Rep.*, VIII, IX), è fuori di dubbio. Ad intendere la politica platonica non basta né l'esempio delle istituzioni spartane e pitagoriche, né la sua avversione agli eccessi della democrazia ateniese; ma la sua ragione piú profonda sta in ciò, che tutto il carattere del sistema non faceva vedere al filosofo nella parte sensibile e individuale dell'uomo altro che un impedimento alla concezione della vera moralità come il mezzo naturale per la realizzazione dell' Idea.

§ 49. Teorie platoniche sulla religione e sull'arte.

Anche la posizione di Platone rispetto alla religione e all'arte del suo popolo è orientata secondo le sue dottrine etico-politiche. Arte e religione stavano fra loro in strettissima relazione in un paese in cui i poeti tenevano il posto dei teologi e dei profeti e il teatro era parte del culto.

La vera religione di Platone è quel monoteismo filosofico per cui la divinità coincide coll' idea del Bene, la fede nella predestinazione colla convinzione che il mondo sia opera della ragione e copia dell' Idea, il culto degli Dei colla virtú e la conoscenza. Dello stesso tenore sono anche le sue espressioni popolari su Dio o gli Dei; che però tanto piú facilmente si allontanano, — specialmente nella fede nella predestinazione, e nella teodicea — dalle rigorose conseguenze del sistema, quanto meno egli ha criticamente messo a confronto la forma concettuale e la rappresentativa di quella fede, e quanto meno si è proposto in modo particolare il problema, sorto molto piú tardi, della personalità di Dio. Accanto alla divinità in senso assoluto, le Idee vengon definite come gli Dei eterni, il Cosmo e gli astri come Dei visibili; mentre il filosofo non nasconde che gli Dei della Mitologia sono creature fantastiche (*Tim.*, 40 D), e muove aspro biasimo (*Rep.*, 377 e sgg.) alle molte parti della mitologia immorali e sconvenienti alla Divinità.

Ciò nonostante egli vuol mantenere la religione ellenica come religione del suo Stato, i suoi miti come fondamento dell' insegnamento, solo che vengano purificati da quelle dannose mescolanze; non vuole l'abolizione, ma la riforma della religione popolare.

Come la religione, anche l'arte vien giudicata da Platone alla stregua del suo valore etico. Per il fatto che egli è artista filosofo, non sa apprezzare la pura arte che non serve ad altro che a se stessa.

Alla maniera socratica, egli riduce il concetto del bello, senza una piú profonda analisi della sua peculiarità, a quello del buono; considera l'arte come una imitazione (μίμησις), non dell'essenza delle cose, ma della loro apparenza sensibile, e le rimprovera il fatto che, nata da un cieco entusiasmo (μανία), essa attira in ugual misura il nostro interesse sia per il falso che per il vero, sia per il male che per il bene, che solletica in molte delle sue produzioni, specialmente nella commedia, gl' istinti piú bassi, mette in pericolo col suo vario gioco la semplicità e dirittura del carattere.

Per avere una giustificazione superiore l'arte deve mettersi al servizio della filosofia; deve essere trattata come mezzo di educazione morale e trovare il suo cómpito principale nell' insegnare il valore della virtú e la detestabilità del vizio. A questo criterio devono uniformarsi la direzione e la vigilanza dello Stato, a cui Platone, nelle sue due grandi opere politiche, vuol sottoposta, fino nei minimi particolari, l'arte, e specialmente la poesia e la musica; e a tale criterio si attiene egli stesso, quando vuole sbanditi dal suo Stato non solo tutti i racconti immorali e sconvenienti sugli Dei e gli eroi, ma anche tutta la musica voluttuosa ed effeminatrice, tutta la poesia imitativa, e per conseguenza anche Omero. Anche Platone vuole che l' o r a t o r i a, di cui condanna nel modo piú reciso l'uso che se ne faceva, venga ridotta a strumento della filosofia.

§ 50. L'ultima forma della dottrina platonica. Le Leggi.

Il sistema, quale ci si presenta negli scritti platonici fino al *Timeo* e al *Crizia*, subí nell'ultimo periodo della vita di Platone, circa dopo il suo ritorno dall'ultimo viaggio in Sicilia, importanti mutamenti. Secondo Aristotele, Platone, quand'egli era suo scolaro, limitava le Idee alle specie degli esseri naturali.

Le Idee stesse definiva come numeri, ma distingueva questi numeri ideali (ἀριθμοὶ νοητοί) dai matematici, in quanto che i primi non constano, come i secondi, di unità simili e perciò non possono essere sommati. Dai numeri ideali risultavano le grandezze ideali, dai matematici quelle matematiche: l'elemento matematico era, per Platone, intermedio fra le Idee e le cose sensibili. Inoltre, non si contentava piú di indicare nelle Idee la ragione ultima dei fenomeni, ma cercava gli elementi (στοιχεῖα) delle Idee; e li trovò nell' Uno, che fece coincidere col Bene, e nell' Illimitato, che egli chiamava il grande e piccolo (μέγα καὶ μικρόν), perché non è limitato né sopra né sotto, in quanto da esso derivano i numeri; chiamava i numeri la molteplicità o « l' indeterminata dualità ». Quale sia poi la relazione che passa fra questo Illimitato e quello che è il fondamento del mondo sensibile, sembra che Platone non abbia ricercato; donde l'apparenza (a cui credette lo stesso Aristotele) della loro piena identità [1]). Coi pitagorici, ai quali in ciò si avvicinava, aggiunse ai quattro elementi l'etere come quinto.

---

[1]) I passi aristotelici piú importanti a questo riguardo sono: *Metaph.*, I, 6, 9 XIII, 6 sg., su cui cfr. il *Commento* di Alessandro. Cfr. Zeller, *Ph. d. Gr.*, II, 1⁴ 946 sgg.; *Plat. Studien*, 217 sgg. e Susemihl, *Entwickl. d. pl. Phil.*, II, 509 sgg., 532 sgg.

Nei medesimi anni a cui appartiene questo stadio della sua dottrina, Platone fece nelle *Leggi* il tentativo di mostrare come anche nelle condizioni attuali, e senza presupporre lo Stato dei filosofi — alla cui attuabilità egli ha ora rinunciato — si potesse ottenere un miglioramento essenziale delle condizioni politiche. È ora messo da parte il governo della filosofia, l'unico, secondo la *Repubblica*, giovevole all'umanità: al posto dei governanti filosofi c'è ora un gruppo d'uomini intelligenti senza cariche ufficiali; al posto della dialettica come conoscenza scientifica delle Idee, la matematica e la religione; e se quest'ultima per il suo contenuto corrisponde interamente ai principii di Platone, non si allontana però per nessun rispetto da quella religione popolare purificata secondo il punto di vista etico, che nella «Repubblica» era destinata solo al volgo in sostituzione della dialettica. Così, non si può affidare la guida delle singole anime alla saggezza nel senso più alto della parola; subentra al suo posto la saggezza pratica (φρόνησις), che si distingue appena dalla σωφροσύνη, mentre il valore viene di molto posposto ad ambedue. Infine, per quel che concerne l'indirizzo dello Stato, Platone si contenta, in questa sua opera tarda, invece dell'abolizione della proprietà privata, della sua limitazione per mezzo delle leggi, e della conservazione di un determinato numero di lotti di terra (5040); invece dell'abolizione della famiglia, di un'accurata sorveglianza sui matrimonî e sulla vita domestica; rimane il principio della educazione pubblica, uguale per ambedue i sessi; le relazioni coll'estero sono severamente vigilate e limitate. L'industria, il commercio e l'agricoltura devono essere esclusivamente esercitati da meteci e da schiavi, cosicché delle tre classi della Repubblica solo la seconda forma la classe dei cittadini attivi. La costituzione dello Stato deve risultare dalla contemperanza della monarchia, o piuttosto oligarchia, e della democrazia: sia i principii della costi-

tuzione, sia le leggi civili e penali vengon curate minuziosamente in tutti i particolari, con intelligenza e perizia. Che ad ogni legge preceda una ragione che la giustifichi è una concessione all'esigenza che non si agisca per cieca obbedienza, ma per propria convinzione.

§ 51. L'ANTICA ACCADEMIA.

La scuola filosofica, che Platone aveva fondato e diretto, si mantenne anche dopo la sua morte nell'Accademia sotto proprî scolarchi ; e con ciò fu stabilita per l'avvenire la forma di organizzazione dell' insegnamento scientifico. Quanto al loro ordinamento e alla loro posizione legale, questi circoli filosofici formavano delle associazioni (θίασοι) per il comune culto delle muse ; lo scolarcato e il godimento dei beni della comunità furono affidati per testamento solo da Platone, in séguito lo furono per elezione. Il primo successore di Platone fu suo nipote SPEUSIPPO, a cui successe il suo compagno SENOCRATE di Calcedonia nel 339-8 av. Cr. ; tra gli altri scolari diretti di Platone, i piú noti, a prescindere da Aristotele, sono : ERACLIDE di Eraclea nel Ponto, FILIPPO di Opunte, ESTIEO di Perinto, MENEDEMO Pirreo. Essi, almeno per quanto ne sappiamo, seguono, riconnettendosi al pitagorismo, l' indirizzo che aveva preso la filosofia platonica nei suoi ultimi tempi. Pare che SPEUSIPPO non solo abbia attribuito all'esperienza (ἐπιστημονικὴ αἴσθησις) un valore maggiore che non Platone, ma che abbia abbandonato del tutto, nella sua forma platonica, la dottrina colla quale il Maestro si era posto nella piú decisa opposizione al comune pensiero rappresentativo ponendo al posto delle Idee i numeri matematici, concepiti però divisi dagli oggetti. Sapore schiettamente pitagorico ha

un suo frammento sulla decade. Pose perciò come principii assoluti l'uno e il molteplice; ma distinse l'uno sia dalla ragione ordinatrice del mondo, che sembra abbia concepito come anima del mondo, combinandola col fuoco centrale dei pitagorici, sia dal buono e dal perfetto, che sta, non, come base d'ogni essere, in principio, ma, come scopo e risultato, alla fine dello sviluppo del mondo.

Dall'unità e molteplicità derivava i numeri; per le grandezze spaziali e le anime egli pose speciali principii analoghi; inoltre è attestato (Diog., IV, 2) ch'egli pose fra loro in stretta relazione le scienze matematiche. Coi pitagorici (e con Platone) aggiunge ai quattro elementi l'etere; forse a causa della dottrina della trasmigrazione delle anime, affermò la sopravvivenza delle parti inferiori dell'anima dopo la morte. Nell' Etica si attenne a Platone, allontanandosene solo nel ritenere il piacere addirittura come un male.

Meno di Speusippo si avvicinò al pitagoreismo Senocrate: uomo di puro e nobile carattere, fecondo scrittore benchè d' ingegno non brillante, fu, senza dubbio, il principale rappresentante della scuola accademica, che diresse per 25 anni.

Egli fu il primo, pare, a distinguere nettamente le tre parti della filosofia: dialettica, fisica ed etica. Principio assoluto definí, pitagoreggiando, l' uno o il dispari, e la dualità indeterminata, il pari (quello «il padre», questo «la madre degli Dei»), identificando l' Uno col Νοῦς o con Zeus. Primo prodotto di questo sono le Idee, che devono essere numeri matematici. Per la derivazione delle grandezze dai numeri, egli si serví della ipotesi di linee minime e perciò indivisibili [1]). Dal fatto che il numero ha identità e diffe-

---

[1]) Contro questa dottrina era diretto, secondo alcuni antichi commentatori, lo scritto tramandato sotto il nome di Aristotele π. ἀτόμων γραμμῶν; cfr. Zeller, *Phil. d. Gr.*, II, 1⁴ 1017, 2.

renza, sorge l'anima (del mondo), che Senocrate (appoggiandosi al *Timeo*) definí come un numero semovente ; quest'origine dell'anima però (probabilmente per influenza aristotelica) doveva essere extra-temporale. Le forze agenti nelle diverse parti del mondo, nel cielo, negli elementi ecc., pare che le abbia definite come Dei ; accanto ai quali avevan gran parte, come nelle credenze popolari e pitagoriche, i buoni e cattivi demoni. Gli elementi, a cui anch'egli aggiungeva l'etere, dovevano essere composti di corpi piccolissimi. Con Speusippo, faceva sopravvivere alla morte le parti irrazionali dell'anima umana, e forse anche le anime delle bestie ; dissuadeva dalla nutrizione carnea, perché per essa l' irrazionalità delle bestie potrebbe influenzarci. Espose le sue dottrine etiche in numerosi scritti ; quel che ne conosciamo mostra che egli rimase fedele allo spirito dell'etica platonica ; pose la felicità nel « possesso della virtù, e dei mezzi per conseguirla ». Distinse piú chiaramente di Platone l' intelligenza scientifica dalla pratica ; solo alla prima dà (con Aristotele) il nome di saggezza.

Piú matematico che filosofo (secondo lo scritto pseudo-platonico *Epinomide*, che è molto probabilmente opera sua) fu FILIPPO. Per il quale il piú alto grado di conoscenza spetta alla matematica e all'astronomia ; nella cognizione di esse sta la saggezza, su di esse si fonda, con la giusta rappresentazione degli Dei celesti, ogni vera religiosità. Con Platone, Filippo rifiuta gli Dei della mitologia ; molta importanza attribuisce invece, come ad intermediarî di ogni relazione cogli Dei, ai demoni, che distingue in tre classi. Per contro fa poca stima della vita umana e delle cose terrene. Probabilmente è stato lui a calunniare per primo nelle *Leggi* di PLATONE (896 E-898 D) l'anima cattiva del mondo. Ciò che c' innalza sulle necessità della vita terrena e ci assicura il futuro ritorno al cielo, sono, insieme alla virtú, sopratutto la matematica e l'astrono-

mia. Molto più che Filippo si allontanò dalla dottrina di Platone, di cui era stato scolaro come lo era stato di Archita, il suo famoso collega, EUDOSSO di Cnido. Il quale non solo mescolò le Idee alle cose come materia, ma, con Aristippo, disse che il sommo bene era il piacere, cercando di dare a tale dottrina una base logica [1]). ERACLIDE Pontico, che istituí verso il 339 av. Cr. una scuola nella sua patria, prese dal pitagorico Ecfanto, oltre la teoria dei piccoli corpi originarii (ἄναρμα — cioè non collegati fra loro — ὄγκοι) coi quali lo spirito divino avrebbe costruito il mondo, anche la dottrina della rotazione giornaliera della Terra, che egli ampliò con l'ipotesi che Mercurio e Venere ruotino intorno al sole. Considerò l'anima come una sostanza di materia eterea. Ricorda i pitagorici la credulità mostrata da quest'uomo dotto e ricco di fantasia, ma poco critico, di fronte alla fede nei miracoli e nelle profezie.

Di ESTIEO sappiamo che prese parte a quelle speculazioni metafisico-matematiche, di cui fa menzione Aristotele senza fare altri nomi oltre quelli da noi già citati.

Il successore di Senocrate, l'ateniese POLEMONE, diresse l'Accademia dal 314-13 al 270-69 av. Cr., ed ebbe rinomanza come filosofo morale. I suoi principii etici, in cui concordava con Senocrate, si riassumevano nell'esigenza di una vita conforme a natura.

Il più famoso dei suoi scolari è CRANTORE di Soli in Cilicia, che aveva udito anche Senocrate e che morí prima di Polemone, il primo commentatore del *Timeo*, la cui psicogonia, con Senocrate, non credeva si dovesse interpretare temporalmente, e autore di notissimi scritti etici, in tutto conformi alla dottrina del-

---

[1]) ARISTOT., *Eth. Nic.*, 1101 b, 27 sgg.; 1172 b, 9 sgg.

l'antica Accademia: fra questi il π. πένθους, con cui iniziò il genere letterario degli scritti consolatorii (*consolationes*). Dopo Polemone assunse la direzione della scuola accademica CRATETE di Atene. Col suo successore ARCESILAO (§ 78) la filosofia accademica prese un indirizzo essenzialmente diverso.

IV.

Aristotele e la scuola peripatetica.

§ 52. Vita di Aristotele.

Aristotele nacque in Stagira nell'Ol. 99, 1 (384-3 av. Cr.). Suo padre Nicomaco era il medico del re di Macedonia Aminta; morti i suoi genitori, Prosseno di Atarneo si curò della sua educazione. A 18 anni (366-7 av. Cr.) venne in Atene ed entrò nella cerchia degli scolari di Platone, cui appartenne fino alla morte del maestro. Quest'ultima circostanza, insieme ad altri dati sicuri, oppugna l'opinione che, per la mancanza di riguardo e la ingratitudine di Aristotele verso il suo maestro, fosse scoppiato fra loro già da tempo un dissidio. Si deve invece ritenere che Aristotele, nei venti anni in cui fu scolaro di Platone in Atene, non solo abbia studiato i filosofi preplatonici, ma abbia dato anche salda base alle altre sue conoscenze storiche e naturalistiche. Anche se, in una serie di scritti, si mantenne vicino, per la forma e il contenuto, a Platone, espose già in essi anche le sue critiche alla dottrina delle Idee e la sua convinzione dell'eternità del mondo. Fin d'allora pare si sia opposto anche ad Isocrate, per l'insegnamento dell'arte oratoria. Dopo la morte di Platone andò, con Senocrate, ad Atarneo in Misia

presso il principe di quella città, il suo compagno Ermia, di cui poi sposò la nipote (o sorella) Pizia; tre anni piú tardi, dopo la morte di Ermia, si recò a Mitilene. Che di lí sia tornato ad Atene non è probabile. Nel 343-2 fu chiamato alla corte di Macedonia per assumere l'educazione di Alessandro che (nato nel 356-5) era appena adolescente; e vi rimase fino a quando Alessandro intraprese la sua spedizione in Asia. PLUTARCO (*Alex.*, 8) celebra il benefico influsso del filosofo sul suo geniale scolaro e l'affetto di questo verso il maestro. Al favore di Filippo o di Alessandro, Aristotele dovette la riedificazione della sua città natale, distrutta da Filippo. Nel 335-4 Aristotele tornò in Atene, dove aprí nel Liceo una scuola che prese il nome di peripatetica, non dal luogo, ma probabilmente dalle conversazioni scientifiche fatte passeggiando su e giú. Il suo insegnamento comprendeva, oltre la filosofia, anche la retorica; coll'esposizione continuata si alternava certamente anche la dialogica; la sua scuola, come la platonica, era un circolo di amici che usava mangiare regolarmente in comune. Ricco di famiglia e sicuro dell'appoggio regale in caso di bisogno (anche non tenendo conto delle esagerazioni di testimonianze posteriori), Aristotele era in condizione di potersi procurare tutti quei mezzi di studio che offriva il suo tempo: fu infatti il primo che mise insieme una grande raccolta di libri. In quale misura mettesse a profitto questi mezzi lo mostrano i suoi scritti. Dopo la morte violenta del suo nipote Callistene, si turbarono le relazioni fra Aristotele e Alessandro; ma solo la calunnia poteva incolpare il filosofo di avere avuto parte al presunto avvelenamento di Alessandro, come vuole una menzogna partigiana. L'improvvisa morte del Re lo pose invece in imminente pericolo, quando, allo scoppio della guerra lamiaca, fu, per odio politico, chiamato in giudizio per supposta colpa verso la religione. Si rifugiò allora a Calcide in Eubea, dove morí di ma-

lattia nell'estate del 322 av. Cr., alcuni mesi prima di Demostene. Il suo carattere, di cui dissero assai presto molto male avversarii politici e scientifici, appare nei suoi scritti nobilissimo, e non c'è alcun dato di fatto attendibile che ci autorizzi a negar fede a questa impressione. La sua grandezza scientifica è incontrastabile. Nell'unione d'un sapere straordinariamente vasto con un giudizio indipendente, con un penetrante acume, con una speculazione sistematica, con una ricerca metodica, la sua figura è cosí singolare, che tutt'al piú il solo Leibniz, per questo rispetto, gli si può paragonare.

§ 53. Scritti di Aristotele.

Sotto il nome di Aristotele ci è giunta una raccolta di scritti che, in fondo, si riduce all'edizione delle opere aristoteliche curata intorno al 50-60 av. Cr., da Andronico. La maggiore e piú importante parte di essi è certamente autentica, anche se alcuni non son rimasti immuni da aggiunte e cambiamenti posteriori. Accanto alle opere rimasteci, ne conosciamo anche molte andate perdute — delle quali la maggior parte può benissimo non essere stata autentica —, sia per menzione di scrittori posteriori, sia per due cataloghi che se ne conservano ancora. Il piú antico dei quali [1]), probabilmente dell'alessandrino Ermippo (200 ca. av. Cr.), precisa il numero complessivo degli scritti aristotelici in quasi 400 libri; ma, poiché vi mancano parti importanti della nostra raccolta, pare ch'esso contenga solo le opere aristoteliche che esistevano nella biblioteca di Alessandria al tempo in cui

---

[1]) In Diog., V, 21 sgg., e, con molte spiegazioni e aggiunte, in una biografia di Aristotele, appartenente probabilmente a Esichio, nel cosidetto Anonimo Menagio.

fu compilato. L'altro catalogo piú recente, tramandatoci incompleto da scrittori arabi, — opera di TOLOMEO, probabilmente un peripatetico del I o II sec. d. Cr., — fa menzione di quasi tutte le parti che formano la nostra raccolta, e calcola, con Andronico, a 1000 il numero complessivo degli scritti aristotelici.

La nostra raccolta comprende le opere seguenti: 1. Scritti di Logica (raccolti per la prima volta nel periodo bizantino sotto il nome di «Organo»): le *Categorie*, probabilmente mutile a partire da c. 9. 11 b 7, e accresciute da mano posteriore dei cosidetti Postpredicamenti, c. 10-15; π. ἑρμηνείας, opera di un peripatetico del III sec. av. Cr.; i due Analitici (ἀναλυτικά πρότερα e ὕστερα), il primo dei quali tratta del sillogismo, il secondo della dimostrazione; la *Topica*, che ha per oggetto la dialettica, ossia l'arte della dimostrazione probabile; il suo ultimo (9) libro vien comunemente considerato come una trattazione a parte, π. σοφιστικῶν ἐλέγχων. — 2. Scritti di scienze fisiche: *Fisica* (φυσικὴ ἀκρόασις) in 8 libri, dei quali però il 7 sembra che sia stato tratto da appunti aristotelici, e poi interpolato; *Del Cielo* (π. οὐρανοῦ) in 4 libri; *Della nascita e della morte* (π. γενέσεως καὶ φθορᾶς) in 2; *Meteorologia* (Μετεωρολογικά) in 4; l'opera π. κόσμου (cfr. § 82) non è autentica. Inoltre, le ricerche che riguardano gli esseri viventi: i tre libri *Dell'anima* (π. ψυχῆς) e i minori lavori che vi si collegano, dai quali bisogna però escludere il π. πνεύματος come post-aristotelico; le opere di zoologia, *Sugli animali* (π. τὰ Ζῷα ἱστορίαι) in 10 libri (dei quali il 10° non è certamente autentico), e le tre opere sistematiche: *delle parti degli animali* (π. ζῴων μορίων) in 4 libri; *del moto degli animali* (π. ζῴων πορείας); *della generazione degli animali* (π. ζῴων γενέσεως), in 5 libri (il 5° dei quali pare che stia a parte), oltre al trattato spurio π. ζῴων κινήσεως.

È incerto se Aristotele abbia condotto a termine

l'opera da lui progettata sulle piante: lo scritto che si è conservato π. φυτῶν è sicuramente falso; così le opere π. χρωμάτων, π. ἀκουστῶν, π. θαυμασίων ἀκουσμάτων, i φυσιογνωμονικά, i μηχανικά e la trattazione (forse di Teofrasto) sulle linee indivisibili. Aristotele aveva anche scritto i «Problemi», ma nei nostri 37 libri dei Problemi le reliquie degli aristotelici si trovano sepolte sotto una quantità di aggiunte posteriori. — 3. Gli scritti metafisici che possediamo si limitano alla *Metafisica* (τὰ μετὰ τὰ φυσικά [1]), che, secondo tutte le prove, è una compilazione eseguita dopo la morte di Aristotele su quegli appunti manoscritti lasciati dal filosofo che si riferivano alla «filosofia prima»; il suo nome attuale è dovuto al posto che occupano nella raccolta di Andronico La parte principale è costituita dall'opera aristotelica rimasta incompiuta sulla filosofia prima nei libri A. B. Γ. E-Θ. I., di cui doveva far parte anche la trattazione, originariamente indipendente, che occupa il libro Δ; il libro K, 1-8. 1065 a 26 è un abbozzo, ampliato poi nei libri B. Γ. E., oppure è un estratto posteriore di questi libri. I libri M. N., che contengono una critica della dottrina delle idee, sembra fossero da principio destinati alla nostra opera e poi scartati e solo parzialmente incorporati nel libro A, 6, 9; il libro Λ è un lavoro a parte, scritto prima dell'opera principale, forse come schema delle lezioni; i libri α e K da c. 8.1065 a 26 in poi, son riconosciuti apocrifi; come apocrifi sono gli scritti citati nel § 19 sulla filosofia eleatica. 4. L'etica fu esposta da Aristotele nei 10 libri dell'*Etica* pubblicata probabilmente dal figlio Nicomaco, dal quale prese il nome di *Nicomachea*; nei libri V-VII

---

[1]) Le migliori edizioni sono quelle del Bonitz (1848 sg.) dello Schwegler (1847 sg.), ambedue con commento, e del Christ (1886).

di essa sembra vi siano aggiunte maggiori o minori provenienti dai libri mancanti IV-VI dell'*Eudemia*; la politica fu trattata negli 8 libri della *Politica*. In questa i libri VII e VIII sono da porsi, per il contenuto, fra il III e il IV (dove son collocati dagli editori moderni); di piú essa è ben lungi dall'essere compiuta, probabilmente, come la *Metafisica*, causa la morte del filosofo. Un lavoro preparatorio alla *Politica*, che, a giudicare dall' 'Ἀθηναίων πολιτεία scoperta in un papiro egiziano (1ª ediz. del Kenyon, 1891), era destinato a una piú ampia cerchia di lettori, formavano le πολιτεῖαι, in cui erano esposte 158 costituzioni politiche greche e barbare, insieme ai νόμιμα βαρβαρικά e ai περὶ τῶν τόπων δικαιώματα πόλεων (sopra i diritti territoriali degli Stati). Un rifacimento dell'etica aristotelica dovuta ad Eudemo è l'*Etica Eudemia*, di cui abbiamo solo i libri I-III, VII; la *grande Etica* è un compendio fatto sulle due etiche, specialmente sull'*Eudemia*. Il trattatello *Sulle virtú e gli errori* appartiene all'eclettismo posteriore. Il 1º libro dell'*Economia*, attribuito da FILODEMO (*De vitiis* col., *7*, *27*) a Teofrasto, non è certamente aristotelico; il 2º è notevolmente posteriore. — 5. Della rettorica trattano i 3 libri della *Retorica*, l'ultimo dei quali ha la forma di una trattazione a parte, non appartenente a quell'opera (π. λέξεως); dell'arte, la *Poetica*, che, nel suo stato attuale, è solo una parte dell'opera aristotelica in 2 libri. La *Retorica ad Alessandro* è opera del retore Anassimene.

Tutti questi scritti, autentici o no (come forse il Λ della *Metafisica*), pare che dovessero servire all'autore solo per proprio uso (ὑπομνήματα), che fossero insomma lavori destinati alla scuola che Aristotele scriveva o dettava o semplicemente comunicava ai suoi scolari, ma di cui non curò e poi addirittura non permise la divulgazione; ciò risulta, oltre che dalla

citazione di scritti «editi», specialmente dalla allocuzione ai suoi scolari alla fine della *Topica*, dai numerosi segni che mostrano la mancanza dell'ultima mano dell'autore, e dalla circostanza che non di rado in scritti certamente anteriori vi sono rimandi ad altri posteriori, aggiunti molto dopo la loro composizione, ma prima della loro pubblicazione. A questi lavori appartenevano, fra le opere andate perdute, oltre a quella problematica sulle piante, anche le assai spesso citate da Aristotele 'Ανατομαί e gli ἀστρολογικὰ θεωρήματα (*Meteor.*, I, 339 b 7. 345 b 1.; *De Coelo*, II, 291 a 31); dei molti altri scritti di questa classe che si ricordano, nessuno forse era autentico.

Dagli scritti della scuola aristotelica si devono distinguere quei libri che ARISTOTELE stesso dice (*Poet.*, 1454 b 17) «editi» (ἐκδεδομένοι), e a cui accenna, come sembra, anche nei λόγοι ἐν κοινῷ γιγνόμενοι (*De an.*, I, 407 b 29) e forse anche negli ἐγκύκλια φιλοσοφήματα (*De coelo* I, 279 a 30, *Et.*, I, 1096 a 3) [1]; dei quali però nessuno, nei libri rimastici, viene espressamente citato, mentre questi, per i numerosi rispettivi rimandi, si presentano come un tutto organico. Tutte le opere di questa classe pare siano state composte prima dell'ultimo soggiorno di Aristotele in Atene; una parte era in forma dialogica; e di questi scritti si deve trattare laddove Cicerone loda Aristotele, fra altro, per la pienezza e la bellezza dell'esposizione, per «il fiume d'oro del suo discorso». Ma anche in

---

[1]) I λόγοι ἐξωτερικοί, di cui fanno assai spesso menzione Aristotele ed Eudemo, pare che non designino una classe a parte di scritti aristotelici, come, d'accordo cogli antichi commentatori, si soleva fare dal BERNAYS in poi (contro il quale v. DIELS, *Sitzungsber. d. Berl. Akad.*, 1883, p. 477 sgg.); anche se con questa espressione, in sé generica, si rimanda a discussioni contenute in precedenti scritti di Aristotele di carattere popolare.

essi si mescolò assai presto molto di spurio [1]). Ai dialoghi appartiene l'*Eudemo*, simile per la forma e il contenuto al *Fedone* platonico, e composto probabilmente subito dopo il 352 av. Cr., i 3 libri *Sulla filosofia*, in cui cominciò già la critica della dottrina delle Idee, i 4 libri *Sulla giustizia*, i 3 libri Π. ποιητῶν, ed è dubbio se anche il *Protreptico*. Alle altre opere del primo periodo appartengono: gli scritti *Sul Bene e le Idee*, esposizione del contenuto di conferenze platoniche; la *Storia della Rettorica* (τεχνῶν συναγωγή), il trattato dedicato ad Alessandro π. βασιλείας che dev'essere stato composto in Macedonia, le διδασκαλίαι, e inoltre (sebbene sia discutibile se con ragione) molti scritti sui poeti e sull'arte. Invece gli estratti da alcune opere platoniche e gli scritti sui Pitagorici e altri filosofi, anche se autentici, erano solo appunti per uso suo proprio o della scuola. Quante fossero le autentiche tra le lettere che già, prima di Andronico, Artemone aveva raccolto in 8 libri, non si può stabilire: nella parte che possediamo se ne trovano di innegabilmente spurie accanto ad altre che possono essere autentiche. Non abbiamo poi motivo di sollevar dubbii sull' autenticità di alcune brevi poesie e frammenti di poemi.

Poiché gli scritti dottrinali di Aristotele sembra che siano stati composti tutti, o quasi tutti, negli ultimi dodici anni di sua vita, e poiché essi ci presentano il suo sistema nella sua forma piú matura, senza rilevanti mutamenti di contenuto o di terminologia, il problema della loro successione cronologica è di scarsa importanza.

Sembra però verosimile che le *Categorie*, la *Topica* e gli *Analitici* siano la parte piú antica della nostra

---

[1]) Le reliquie sono state raccolte dal Rose (*Aristoteles pseudepigraphus* Lipsiae, 1863; *Arist. fragmenta*, p. 1474 sgg., dell'ed. accad., 2ª ediz., Lipsia, 1886) e dallo Heitz, vol. IV b dell'ediz. di Aristot. del Didot.

raccolta; che a queste opere seguano la *Fisica* e gli scritti che ad essa si ricollegano; quindi gli scritti sull'*Anima* e gli animali, di poi l'*Etica*; che dopo siano state cominciate la *Politica* e la *Metafisica* (eccettuati i passi piú antichi che vi furono incorporati), rimaste però incompiute; mentre altre, iniziate piú tardi, la *Poetica* e la *Retorica*, furon portate a compimento. Il racconto di STRABONE (XIII, 1, 54) e di PLUTARCO (*Sulla*, 26) — secondo i quali gli scritti di Aristotele e di Teofrasto, dopo la morte di quest'ultimo, pervennero a Neleo in Scepsis, dove furono nascosti in una cantina, e riscoperti di nuovo al tempo di Silla da Apellicone, portati da Silla a Roma ed editi novamente da Tirannione e Andronico — dev'essere giusto. Ma quando questi scrittori affermano che in séguito i peripatetici, dopo Teofrasto, conobbero solo poche opere, e per lo piú essoteriche, del fondatore della loro scuola, quest'affermazione si può confutare, oltre che per la sua intrinseca inverosimiglianza, per il fatto che si può dimostrare la conoscenza di tutte le opere didattiche d'Aristotele, con eccezioni di nessun conto, anche nel periodo che corre fra Teofrasto e Andronico, nonostante le lacune della tradizione letteraria a proposito di questo periodo.

§ 54. La filosofia aristotelica.

Introduzione.

Aristotele si annovera continuamente tra i seguaci della scuola platonica e, per quanto aspramente abbia combattuto la dottrina del maestro in molti punti, e specialmente nel suo punto centrale, nella dottrina delle Idee, tutta la sua filosofia è profondamente e intimamente collegata con quella di Platone. Piú esclu-

sivamente di Platone, Aristotele limita la filosofia al campo scientifico e la distingue piú nettamente dall'attività morale; mentre, d'altra parte, attribuisce una maggiore importanza all'esperienza. Ma anch'egli pone il vero cómpito della filosofia nella conoscenza dell'essenza immutabile e delle ragioni ultime delle cose, dell'universale e necessario; e questa essenza delle cose, la realtà vera e originaria, egli trova, con Platone, nelle forme (εἴδη), che costituiscono il contenuto dei nostri concetti. La sua filosofia, come quella di Socrate e di Platone, vuole perciò essere scienza di concetti: il particolare deve esser ricondotto a concetti universali e spiegato movendo dal concetto. Aristotele ha portato alla sua perfezione questo procedimento, sia dal lato dialettico-induttivo, sia logico-dimostrativo; e l'ha perseguito con rigore scientifico, escludendo quegli ornamenti mitici e poetici, che, dietro l'esempio di Platone, egli non aveva disdegnato nei suoi lavori giovanili. Anche alla sua esposizione egli ha saputo dare, coll'acutezza e la brevità dell'espressione e colla meravigliosa perfezione della terminologia filosofica, pregi, per cui essa è di tanto superiore alla platonica di quanto, almeno nelle opere che possediamo, le rimane indietro dal lato artistico.

Ma nel filosofo che non può pensare le forme come sostanze per sé stanti, separate dagli oggetti, ma che invece le concepisce come l'intima essenza dell'individuo, si unisce alla filosofia concettuale un bisogno della piú ampia esperienza cosí imperioso quale, tra i suoi predecessori, si può trovare tutt'al piú in Democrito. Aristotele non è solo un dotto, ma anche un osservatore di prim'ordine, ugualmente eccellente per la varia cultura storica, ricca specialmente riguardo ai filosofi precedenti, per l'amplissima conoscenza della Natura, e l'acutissima indagine naturalistica. Ben s'intende che non ci si può aspettare da lui ciò che può esser dato solo dai mezzi e dai metodi scientifici del nostro tempo.

Gli accenni aristotelici sulla partizione del sistema filosofico si possono applicare solo difficilmente al contenuto dei suoi scritti. Egli distingue le scienze in teoretiche, pratiche, poietiche, e fra le prime distingue di nuovo la Fisica, la Matematica e la « filosofia prima » (Metafisica) che chiama anche Teologia, e, nella filosofia pratica, l' Etica e la Politica, chiamandole però complessivamente Politica. A noi sembra utile di porre a base dell'esposizione del sistema aristotelico, come partizione principale, la distinzione di Logica, Metafisica, Fisica ed Etica, aggiungendo in fine qualche altra cosa a queste parti principali.

§ 55. La Logica aristotelica.

Su base socratico-platonica, Aristotele ha creato la Logica come scienza indipendente che egli chiama Analitica, cioè introduzione all'arte della ricerca, e che tratta come metodologia scientifica. La conoscenza scientifica strettamente intesa (l'ἐπιστήμη) consiste, a suo avviso, nella deduzione del particolare dall'universale, del condizionato dalle sue cause. Lo svolgimento storico della conoscenza segue invece la via opposta. Anche se l'anima, nella sua natura pensante, ha in sé la possibilità di tutto conoscere, e quindi ha in sé tutto il sapere possibile, essa perviene tuttavia solo per gradi alla reale conoscenza. Ciò che in sé è piú certo, non è tale per noi (*Anal. post.*, I, 71 b 33 ; *Phys.*, I, 184 a 16) ; noi dobbiamo astrarre i concetti universali dalle osservazioni particolari, e salire per gradi dalla percezione, mediante la memoria, all'esperienza, dall'esperienza al sapere (*Anal. post.*, II, 19 ; *Metaph.*, A, 1 e *passim*). Per questa importanza dell'esperienza per il sapere, Aristotele prende espressamente le difese della verità della percezione sensibile,

convinto che i sensi come tali non ci ingannino mai, e che invece ogni errore provenga dalla falsità dei rapporti ed associazioni dei loro dati. La Logica aristotelica prende perciò in esame (nei secondi Analitici), oltre alla dimostrazione, anche l' induzione; fa loro però precedere (nei primi Analitici) la dottrina del sillogismo, che è la loro forma comune; solo in relazione colla sillogistica Aristotele tratta del concetto e del giudizio. Un sillogismo è « un discorso, in cui, poste alcune cose, risulta qualcosa di nuovo » (*Anal. pr.*, I, 24 b 18). Queste cose preposte trovano la loro espressione nelle premesse, e quindi in proposizioni (ambedue dette da Aristotele πρότασις); una proposizione è un discorso affermativo o negativo ed è composta perciò di due concetti (ὅροι), di un soggetto e di un predicato (la copula vien calcolata come predicato). Aristotele tratta, però, dei c o n c e t t i assai profondamente soltanto a proposito della dottrina della determinazione del concetto e in relazione alle sue ricerche metafisiche. Per proposizioni o g i u d i z î (ἀπόφασις) intende solo i giudizî categorici, che divide, secondo quella che ora si dice qualità, in affermativi e negativi; secondo la loro quantità, in universali, particolari e indefiniti (nel π. ἑρμενείας in universali, particolari, singolari); secondo la loro modalità, in possibili, contingenti, necessarii. Distingue poi i due modi di opposizione, il contradditorio (ἀντίφασις) e il contrario (ἐναντιότης). Mostra quali giudizii si convertano semplicemente, e quali solo cambiando la loro quantità. Osserva infine che l'opposizione di vero e di falso sorge dall'unione dei concetti nel giudizio. Ma il contenuto principale di questa parte della Logica è formato dalla dottrina del sillogismo. Aristotele è il primo che abbia scoperto nel sillogismo la forma fondamentale in cui si muove il pensiero, e che ne abbia fissato il nome. La sua sillogistica, contenuta nei primi Analitici, espone esaurientemente le tre figure dei sillogismi ca-

tegorici, delle quali la seconda e la terza possono ricevere la loro forza dimostrativa solo quando vengano ricondotte alla prima; sugli ipotetici e disgiuntivi non si indugia.

Da sillogismi è costituita la dimostrazione. Cómpito di ogni dimostrazione (ἀπόδειξις) è quella deduzione del condizionato dal suo principio in cui consiste il sapere vero e proprio. Le premesse di una dimostrazione devono perciò essere proposizioni necessarie e universali; e un perfetto processo apodittico (una scienza perfetta) si ha solo quando ciò che si deve dimostrare sia dedotto, attraverso i termini medii, dalle sue premesse maggiori.

Ma una tale deduzione non sarebbe possibile se le premesse, da cui questa muove, dovessero essere alla lor volta dedotte, e cosí all' infinito, o se tra quelle premesse e ciò che deve esser dedotto vi fosse un numero infinito di termini medii. Ogni scienza mediata ne presuppone perciò una immediata, che, piú esattamente, è di due specie. Tanto i principî generalissimi, da cui muove la dimostrazione, quanto il dato positivo a cui quei principii vengono applicati, li dobbiamo conoscere senza dimostrazione; e come per mezzo della percezione conosciamo i fatti in maniera immediata, il che determinato, cosí Aristotele riconosce nella ragione (νοῦς) la possibilità di una conoscenza immediata, intuitiva e perciò anche vera, dei principii piú generali. Se questi principii siano semplicemente formali, o se a questo modo si conoscano anche concetti determinati riguardo al contenuto (come quello della Divinità), Aristotele non ha ricercato. Il principio di contraddizione è per lui il principio ultimo e incontrovertibile del nostro pensiero; principio di cui dà, sia nella sua accezione logica sia metafisica, diverse formulazioni sostanzialmente identiche. Ma perché queste sue convinzioni non manchino di una base scientifica, Aristotele ricorre, invece che alla dimostrazione,

all' Induzione (ἐπαγωγή), un'affermazione di portata universale che conferma col mostrarne il reale valore per tutti i casi particolari compresi in essa.

Ma una compiuta esperienza di ogni particolare, ed Aristotele non può nascondenselo, è impossibile. Perciò egli mira a una semplificazione del procedimento indiretto; e, con procedimento socratico, la trova ponendo a base dell' induzione quelle opinioni che abbiano, per il numero o l'autorità dei loro sostenitori, la probabilità di esser prodotte da una reale esperienza (la ἔνδοξα), e cerca di raggiungere col paragone e l'esame dialettico di queste opinioni le vere definizioni. Egli ha esperimentato questo metodo con singolare maestria e abilità nelle *Aporie*, con cui suole iniziare ogni ricerca; e se non di rado la sua osservazione manca di precisione e compiutezza, e se la sua utilizzazione di dati offertigli da altri manca di quella critica che noi oggi siamo abituati a pretendere, anche per questo riguardo Aristotele ha fatto tutto ciò che si poteva ragionevolmente aspettare, dati lo stato e i mezzi di ricerca scientifica del suo tempo. La determinazione del concetto o definizione (ὁρισμός) si fonda, dunque, in parte sulla dimostrazione, in parte sulla conoscenza immediata che deve essere confermata dall' induzione. Se tutti i nostri concetti designano un universale necessariamente e sempre conveniente agli oggetti di una certa classe, il concetto in senso piú stretto, come oggetto della definizione, designa l'essenza [1]) delle cose, la loro forma, fatta astrazione dalla materia, quello che fa sí che esse siano ciò che sono: un tale concetto esprime ciò che è comune a molte cose di diversa specie, è un concetto di genere (γένος).

---

[1]) Οὐσία, εἶδος, τὸ τί ἐστι, τὸ ὅπερ ὄν, τὸ εἶναι coll'unito dativo (come: τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι), τὸ τί ἦν εἶναι.

Se al genere si aggiunge la distinzione specifica (διαφορὰ εἰδοποιός), sorge la specie (εἶδος); se questa viene ulteriormente determinata con caratteri distintivi e si procede cosí fino a dove è possibile, abbiamo i concetti inferiori di specie che, a loro volta, non si suddividono piú in specie, ma in individui; e questi esauriscono il concetto di ogni cosa (*Anal.*, *post.*, VI, 13).

La determinazione del concetto deve perciò contenere le note caratteristiche che operano la deduzione dell'oggetto da un concetto di genere, non solo nella loro compiutezza, ma anche nel giusto ordine, in corrispondenza del graduale processo dall'universale al particolare: il mezzo della determinazione del concetto è una divisione e esauriente e condotta logicamente. Ciò che cade sotto uno stesso concetto di genere è identico secondo il genere; sotto il concetto di specie, identico secondo la specie; ciò che, pur essendo compreso entro un medesimo genere, si differenzia al massimo grado, si dice contrario (ἐναντίον); mentre due concetti sono contraddittorii, quando l'uno sia la semplice negazione dell'altro (A, non—A). (Aristotele non ha veduto che questa opposizione può aver luogo solo fra proposizioni, non fra concetti indipendenti, perché non ha riconosciuto la copula come una parte essenziale del giudizio insieme al soggetto e al predicato). A questa specie di opposizione Aristotele aggiunge quella dei concetti di relazione e quella dei concetti di proprietà e di privazione.

Ora, tutti i nostri concetti cadono (*Categ.*, 4; *Top.*, I, 9) sotto uno o piú « tipi principali di attributi » (γένη opp. σχήματα τῶν κατηγοριῶν) o categorie (κατηγορίαι), che designano i diversi punti di vista da cui si possono considerare le cose, mentre non hanno sopra di sé nessun altro concetto come concetto comune di genere. Aristotele ne enumera 10: sostanza, quantità, qualità, relazione, dove, quando, giacere, avere, fare,

subire (οὐσία o τί ἐστι, ποσόν, ποιόν, πρός τι, ποῦ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν). Egli tien fermo alla compiutezza di questa enumerazione, ma non mostra un determinato principio di deduzione, e le categorie del giacere e dell'avere son nominate solo nelle *Categorie* e nella *Topica*, e son tralasciate in tutte le enumerazioni posteriori [1]). Ma anche delle rimanenti, non tutte hanno lo stesso valore; le piú importanti sono le prime quattro, fra esse quella della sostanza, a cui si rannodano dutte le altre, come il dedotto all'originario. È proprio essa, secondo Aristotele, l'oggetto essenziale della « filosofia prima », della cosidetta metafisica.

§ 56. La Metafisica di Aristotele.

La Metafisica si occupa della ricerca delle ragioni ultime, dell'essere come tale, dell'eterno incorporeo ed immobile, che è la causa di tutti i movimenti e di tutte le forme del mondo; essa è perciò la piú comprensiva e importante di tutte le scienze. Il suo contenuto si raggruppa piú precisamente intorno ai tre problemi della relazione fra particolare e universale, tra forma e materia, tra il motore e ciò che è mosso.

1. *L' individuale e l'universale.* — Se Platone sosteneva che solo le Idee, l'universale che forma il contenuto dei nostri concetti, costituiscono la realtà assoluta originaria, e se definiva perciò le Idee come essenze di per sé stanti che hanno un' esistenza indipendente dalle singole cose, Aristotele non è della stessa opinione. Egli sottopone (*Metaf.*, A 9, M, 4-10) la dottrina

---

[1]) *Anal. post.*, I, 22. 83 a 21. b 15; *Phys.*, V, 225 b 5; *Met.*, Δ, 1017 a 24.

delle Idee e le concezioni che ne dipendono ad una critica acutissima e (nonostante qualche errore e fraintendimento) distruttrice; in essa egli contrappone alla dottrina delle Idee, come argomento particolarmente decisivo, che l'universale non è sostanziale; che l'essenza non può esistere fuori delle cose di cui è essenza; che alle Idee manca la forza motrice senza la quale esse non possono essere le cause dei fenomeni. Per parte sua, ritiene che solo l' individuale sia una realtà nel pieno significato della parola, una sostanza (οὐσία). Poiché se questo nome spetta solo a ciò che non è predicato di una cosa e non è accidentale di un'altra [1]), esso è solo il particolare come tale; invece tutti i concetti generali esprimono solo certe proprietà della sostanza, e anche i generi solo l'essenza comune di certe sostanze. Anch'essi possono perciò (come δεύτεραι οὐσίαι) esser detti, impropriamente e per derivazione, sostanze, ma non devono esser pensati come qualcosa di sussistente fuori delle cose: non sono un ἓν παρὰ τὰ πολλά, ma un ἓν κατὰ πολλῶν. Il fatto poi che venga riconosciuta alla forma, che è sempre un universale, una maggiore realtà in confronto di ciò che è composto di forma e di materia, e che solo l'universale, che è in sé primo e piú noto, possa essere oggetto della scienza, costituisce una contraddizione le cui conseguenze si fanno sentire in tutto il sistema aristotelico.

2. *La forma e la materia.* — Sebbene il filosofo combatta cosí vivamente l'esistenza di per sé e la trascendenza delle Idee platoniche, tuttavia non solo egli non pensa di abbandonare il pensiero animatore della dottrina delle Idee, ma anzi i suoi concetti di materia e forma sono piuttosto un tentativo di elaborarlo in un sistema piú saldo che quello plato-

---

[1]) *Categ.*, 2 a 11: οὐσία δέ ἐστιν.... ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν. Cfr. 1 a 20 sgg.

nico. Oggetto della scienza, egli dice con Platone, può esser solo ciò che è necessario ed immutabile; ogni cosa sensibile è invece contingente e mutevole, può essere e non essere (è un ἐνδεχόμενον καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι); solo il non sensibile, che vien pensato nei nostri concetti, è immutabile come questi. Ma ancor piú importante è per Aristotele la considerazione che ogni mutamento presuppone una realtà immutabile, ogni divenire una realtà che non diviene; questa, a sua volta, è di due specie: il sostrato, che diventa qualche cosa e in cui avviene il cambiamento, e le proprietà, nella cui partecipazione a quel sostrato esso consiste. Quel sostrato Aristotele lo chiama, con un'espressione da lui coniata, ὕλη, la materia; queste proprietà, con parola usata per le idee platoniche, εἶδος (anche μορφή), la forma. (Per altre denominazioni v. § 55, n.). Il fine del divenire è raggiunto quando la materia abbia preso la sua forma; perciò la forma di ogni cosa è la sua realtà, e la forma in generale la realtà (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) o il reale (ἐνεργείᾳ ὄν) semplicemente; poiché, d'altra parte, la materia come tale non è ciò che poi sorge da essa, ma deve avere la capacità di divenirlo, essa è la potenza (δύναμις) o ciò che è in potenza (δυνάμει ὄν). Se noi pensiamo la materia senza forma, abbiamo la «materia prima» (πρώτη ὕλη), che, come indeterminata, è detta anche l' illimitato (qualitativamente), il sostrato comune di ogni maniera determinata, ma che, come semplice Possibile, non esiste né è esistita mai. Quanto alle forme, esse non possono esser considerate come pure modificazioni o come creature di una sola forma assoluta; ognuna di esse è, piuttosto, una forma determinata eterna e immutabile come le Idee platoniche; solo che essa non è, come queste, fuori delle cose, e non lo fu mai nell'eternità del mondo. La forma non è solo il concetto e l'essenza di ogni cosa, ma anche il suo fine e la potenza che realizza questo fine; e se anche questi suoi di-

versi rapporti sono di regola ripartiti tra diversi soggetti, e perciò Aristotele enumera spesso quattro specie di cause, la materiale, la formale, la efficiente, la finale, in realtà le tre ultime coincidono per la loro natura e in singoli casi (come nel rapporto fra l'anima e il corpo, la divinità e il mondo): originale è solo la distinzione di forma e materia.

Distinzione che pervade tutto: dove una cosa stia rispetto ad un'altra come ciò che è piú perfetto, determinante ed efficiente, essa vien definita come la forma od il reale, l'altra come la materia o la potenza. Ma in realtà la materia prende anche in Aristotele un significato che va ben oltre il concetto della mera possibilità. Da essa derivano la necessità (ἀνάγκη) e l'accidente (αὐτόματον e τύχη) che limitano e necessitano la finalità delle azioni cosí della natura come degli uomini. Dalla qualità della materia provengono tutte le imperfezioni della Natura, ma ne vengono anche distinzioni fondamentali, come quella tra cielo e terra, tra maschio e femmina. Dalla resistenza della materia alla forma consegue che la natura può innalzarsi a poco a poco dalle forme inferiori alle superiori; solo colla materia Aristotele può spiegare come le specie inferiori si scompongano in una molteplicità di individui. Si deve quindi riconoscere che la materia viene con ciò a costituirsi accanto alla forma come un principio indipendente fornito di propria potenza. E come son grandi i vantaggi che la dottrina della materia e della forma, in unione ai due concetti di « possibilità e realtà » e al concetto di movimento, procura al filosofo per la spiegazione dei fenomeni, cosí è dannosa l'oscurità che consegue dal fatto che l'οὐσία ora è identificata con l'individuo, ora con la forma, e che la materia è intesa ora in senso astratto ora in senso concreto.

3. *Il motore e ciò che è mosso.* — Dalla relazione fra forma e materia nasce il m o v i m e n t o, o, che è lo stesso, il cambiamento cui soggiace nel mondo

tutto ciò che ha in sé materia. Il movimento non è altro che la realizzazione del Possibile come tale (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, *Phys.*, III, 201 a 10). L'impulso a questa realizzazione può esser dato solo da qualcosa che già sia ciò che la cosa mossa deve appena divenire per mezzo del movimento. Perciò ogni movimento ne presuppone due: del motore e di ciò che è mosso; e anche se un essere muove se stesso, questi due movimenti devono essere in lui distribuiti in elementi diversi: nell'uomo, per esempio, nell'anima e nel corpo. Il motore può esser solo ciò che è in atto, la forma; ciò che è mosso, solo la potenza, la materia. La forma opera sulla materia incitandola a realizzarsi, a determinarsi; la materia, infatti, per sua natura (dato che in ogni tendenza c'è l'esigenza della sua realizzazione) tende (ἐφίεσθαι, ὀρέγεσθαι, ὁρμή) alla forma come a ciò che è buono e divino (*Phys.*, I, 192 a 16, II, 192 b 18; *Met.*, Λ, 1072 b 3). Perciò dove forma e materia vengono a contatto ne nasce sempre e necessariamente il movimento. E poiché non solo la forma e la materia di per sé, ma anche la loro relazione, ch'è condizione del movimento, deve essere eterna (poiché il suo principio come la sua fine potrebbero essere prodotti a loro volta solo da un movimento), e poiché anche il tempo e il mondo, che non possono esser pensati senza movimento, sono senza principio e senza fine (cfr. § 58), ne viene che il movimento non può avere mai cominciato e non può mai cessare. La ragione ultima di questo eterno movimento può esser solo in un ente immobile. Infatti, se ogni movimento sorge dall'azione del motore su ciò che vien mosso, e perciò suppone un motore diverso dal mobile, se il motore è parimenti mosso, esso presuppone a sua volta un motore da lui diverso; e questa esigenza si rinnova finché non giungiamo a un motore che non sia mosso a sua volta. Se perciò non esistesse un motore immo-

bile, non ci potrebbe essere neanche alcun primo motore, e perciò nessun movimento, e ancor meno un movimento senza principio.

Ma se il primo motore è immobile, deve essere immateriale, forma senza materia, pura attualità; in quanto che dove è materia, ivi è anche possibilità di essere altrimenti, passaggio dalla potenza all'atto, movimento; solo l'incorporeo è immutabile e immobile. E poiché la forma è l'essere perfetto e la materia l'imperfetto, il primo motore deve essere il perfetto, in cui termina la serie ascendente dei gradi dell'essere. Dato poi che il mondo è un tutto unitario bene ordinato in relazione a un unico fine ultimo, e il movimento della sfera del mondo è unitario e costante, il primo motore può essere solo uno, cioè quello stesso fine ultimo. Ma la sostanza semplicemente incorporea è solo lo spirito o pensiero (νοῦς). La ragione ultima di ogni movimento è perciò nella divinità, nello spirito puro, perfetto e per la sua potenza infinito.

L'attività di questo spirito può consistere solamente nel pensiero, poiché ogni altra attività (ogni πράττειν e ποιεῖν) ha il suo fine fuori di sé, ciò che è impensabile nell'essere perfetto sufficiente a se stesso. E questo pensiero non si può mai trovare allo stato di pura potenza, ma è una incessante speculazione teorica (θεωρία). Esso stesso ne è oggetto; poiché il valore del pensiero dipende da quello del suo contenuto, e perfettissimo e pregevolissimo è solo lo spirito divino. Il pensiero di Dio è perciò «pensiero del pensiero», e in questa immutabile autocontemplazione sta la sua beatitudine. Anche sul mondo egli non opera uscendo fuori di sé e ad esso indirizzando il pensiero e la volontà, ma col suo puro essere: l'essere perfettissimo è, come il sommo bene, anche il fine ultimo di tutte le cose, ciò a cui tutto tende e verso cui si muove; da esso dipendono l'unità, l'ordine e la vita del mondo. Ari-

stotele non ha concepito [1]) una volontà divina rivolta al mondo, un'attività creatrice o una influenza della Divinità sul corso delle cose.

§ 57. La Fisica di Aristotele.

Suo punto di vista e concetti fondamentali.

Se la « Filosofia prima » si occupa di ciò che è immobile e incorporeo, il mobile e corporeo, ciò che ha in sé la ragione del suo movimento, forma l'oggetto della Fisica. « La natura (φύσις) è la ragione del movimento e della quiete in quelle cose a cui essi due appartengono originariamente » (*Phys.*, II, 192 b 20). Come però dobbiamo precisare questa ragione, quali rapporti intercedono fra essa e la divinità, non è chiaro : e per quanto Aristotele sia abituato a considerare la natura come una forza reale agente nel mondo, il suo sistema gli dà scarso diritto a questa ipostatizzazione.

Per movimento Aristotele intende in generale ogni cambiamento, ogni realizzazione d'una possibilità, e in questo senso ne enumera quattro specie : sostanziale : nascita e morte ; quantitativa : accrescimento e diminuzione ; qualitativa : mutamento (ἀλλοίωσις, passaggio di una materia in un' altra) ; spaziale (φορά, cangiamento di luogo) ; ma attribuisce solo le tre ultime al movimento strettamente inteso (κίνησις), mentre il concetto del cambiamento (μεταβολή) le comprende tutt'e quattro.

---

[1]) I passi più importanti per la Teologia aristotelica si trovano in *Phys.*, VIII, 5, 6, 10 ; *Met.*, Λ, 6 sg., 9 sg., *De coelo*, I, 9, 279 a 17 sgg. ; *Fragm.*, 12-16.

Tutte le altre specie di mutamento sono condizionate dal movimento spaziale, e Aristotele ricerca (*Phys.*, III, IV), più profondamente che alcun altro dei suoi predecessori, i concetti che si riferiscono a questa specie di movimento. Egli mostra che l' Illimitato può esser dato solo potenzialmente, nell' infinita accrescibilità dei numeri e nell' infinita divisibilità delle grandezze, ma che non può esser dato attualmente. Definisce lo spazio (τόπος, più raramente χώρα), che però egli non distingue nettamente dal luogo, come il limite del corpo che circonclude rispetto al circoncluso; il tempo, come il numero del movimento in relazione al prima e al poi (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον); e ne trae la conseguenza che fuori del mondo non c' è né spazio né tempo, che uno spazio vuoto (come viene ampiamente dimostrato contro gli atomisti) è impensabile, che il tempo, come ogni numero, presuppone un'anima numerante. Egli dimostra (senza contare molte altre cose) che l'unico movimento unitario e continuo, che può essere senza principio e senza fine, è il movimento spaziale, e, dei movimenti spaziali, il circolare. Il movimento spaziale e la corrispondente concezione meccanica della natura non bastano però, secondo la convinzione di Aristotele, alla spiegazione dei fenomeni. Contro di quella, egli sostiene la differenza qualitativa della materia, e combatte non solo la costruzione matematica degli elementi di Platone, ma anche la dottrina degli atomi, con ragioni contro le quali questa, nella sua forma democritea e in quel grado di sviluppo delle scienze naturali, non poteva difendersi. Combattendo le opposte teorie, egli cerca anche di dimostrare che la materia, e in particolare gli elementi, si cambiano qualitativamente gli uni negli altri, mentre le proprietà di una cosa cambiano sotto l'azione di un'altra. Questo rapporto fra agente e paziente egli crede però sia possibile solo quando due corpi siano

in parte simili, in parte dissimili, cioè quando siano contrari entro il medesimo genere.

Conseguentemente Aristotele difende anche la concezione per cui la mescolanza degli elementi non è un semplice guazzabuglio, ma la formazione di una nuova materia composta dagli elementi insieme mescolati (composizione chimica); e ciò contro le teorie meccaniche. Ancora piú importante è per lui il principio che si debba considerare l'attività della natura non solo come un'attività fisica, ma essenzialmente come finalistica. Il fine di ogni divenire è lo sviluppo dalla potenza all'atto, la realizzazione della forma nella materia. Per ciò dalla dottrina aristotelica di forma e di materia, come dalla dottrina platonica delle Idee, consegue una preponderanza del punto di vista teleologico sul fisico: « La natura » — spiega Aristotele — « non fa niente senza scopo »; « essa tende sempre all'ottimo », « fa, per quanto è possibile, sempre ciò che è piú bello »; niente in essa è superfluo, niente inutile, niente imperfetto; in tutte le sue opere, anche nelle piú piccole, c' è qualcosa di divino, ed essa, come una buona massaia, utilizza anche gli avanzi per produrre qualcosa di utile. Che sia cosí, mostra l'osservazione della natura che ci fa vedere nell'ordine del mondo e dei prodotti naturali, nei piú grandi come nei piú piccoli, la piú meravigliosa conformità ad un fine.

A ricondurre tale conformità ad una attività assolutamente teleologica ci costringe la considerazione che ciò che è conforme a un fine non può derivare dal caso; e se noi non possiamo certo attribuire alla natura un' attività cosciente, questo mostra solo che essa, come l'arte perfetta, fa ciò che è conforme al fine con quell' infallibile sicurezza che esclude ogni scelta. La vera ragione delle cose naturali sta dunque nelle cause finali: Aristotele considera, sí, con Platone, le cause materiali come loro condizioni, come mezzi ausiliari indispensabili ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον, συναίτιον,

τὸ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ, ma non come cause positive. Di quale ostacolo poi siano queste cause intermedie all'attività finalistica della natura, come esse la limitino nei suoi risultati, e la costringano nel mondo terreno (poiché il celeste ha una materia di tutt'altra specie) ad un graduale processo dal meno al piú perfetto, è già stato osservato nel § 56, 2.

§ 58. L'UNIVERSO E LE SUE PARTI.

Dall'eternità della forma e della materia consegue, colla mancanza di principio e di fine del movimento (v. p. 201-2), anche l'eternità dell'universo che il filosofo aveva sempre affermato; la teoria che il mondo abbia un' origine ma che duri in eterno (cfr. la dottrina di Platone, § 45) trascura il fatto che principio e fine si condizionano reciprocamente, e che può essere eterno solo ciò che per natura li esclude ambedue. Anche nel mondo terreno sono solo gli individui che nascono e muoiono; ma i generi non hanno principio, e ci sono perciò sempre stati uomini; solo che questi (come già pensò Platone) di tempo in tempo per fenomeni naturali distruttori sono distrutti per ampio tratto, o sono rigettati in uno stato di barbarie. Con questa dottrina dell'eternità del mondo, da lui per la prima volta escogitata e strettamente connessa col suo sistema, viene a cadere per Aristotele la parte cosmogonica della Fisica: egli non deve spiegare l'origine, ma solo la natura del mondo.

Per questo, egli muove dalla distinzione delle due differenti metà che formano l'universo: del mondo sopralunare e del mondo sublunare, del celeste e del terreno, dell'al di là (τὰ ἐκεῖ) e del di qua (τὰ ἐνταῦθα).

La natura immortale degli astri e l'immutabile regolarità dei loro movimenti mostrano — cosa che

Aristotele tenta di provare anche partendo da principii universali, — che essi sono diversi, per la loro materia, dalle cose contingenti, sottoposte ad un continuo trasformarsi. Quelli sono composti di etere, il corpo che non ha opposti e che non è capace di nessun mutamento eccetto il cambiamento di luogo, e che, di tutti i movimenti, ha solo il movimento circolare ; queste risultano dai quattro elementi che stanno fra di loro in doppia opposizione : quella del leggero e del gráve, che proviene dal loro particolare movimento rettilineo verso la sede naturale, e quella qualitativa, che risulta dalle diverse possibili combinazioni delle proprietà fondamentali, caldo e freddo, asciutto e umido (il fuoco è caldo e asciutto, l'aria calda e umida, l'acqua fredda e umida, la terra fredda e asciutta). Per questa opposizione essi passano continuamente l'uno nell'altro ; per quelli che sono lontani (terra e aria, acqua e fuoco), questo passaggio è mediato dalla trasformazione in uno degli elementi intermedii. Già da questo consegue non solo l'unità del mondo, che è senz'altro assicurata da quella del primo motore, ma anche la sua forma sferica, che però Aristotele cerca dimostrare con molte altre ragioni fisiche e metafisiche.

Nel centro dell'universo giace, come una parte relativamente piccola di esso, la Terra, simile, per la sua forma, a una palla : intorno ad essa si dispongono in strati concentrici sferici, l'acqua, l' aria e il fuoco (o piú precisamente : la materia calda, ὑπέκκαυμα, poiché la fiamma è ὑπερβολὴ πυρός) ; vengono poi le sfere celesti, la cui materia deve essere tanto piú pura quanto piú son lontane dalla Terra. La piú esterna di queste sfere è il cielo delle stelle fisse (πρῶτος οὐρανός), il cui movimento rotatorio diurno è prodotto dalla divinità extraspaziale che lo comprende. Il movimento di ogni sfera consiste in un regolare movimento di rotazione intorno all'asse, come Aristotele suppone con Platone

e tutta l'astronomia del tempo, e come anche acutamente dimostra per la prima sfera. Secondo una concezione del problema che deriva da Platone, noi dobbiamo, dunque, pensare il numero delle sfere e attribuir loro quei movimenti che devono essere presupposti, per spiegare il movimento reale dei sette pianeti con soli movimenti circolari d'uguale raggio. Partendo da questa premessa, Eudosso aveva calcolato il numero delle sfere che causano il movimento dei pianeti, comprese le sette in cui questi sono fissati, a 26, Callippo a 23. Aristotele si ricollega ad essi; ma poiché, secondo la sua teoria, le sfere esterne stanno rispetto alle interne nello stesso rapporto che passa fra la forma e la materia, fra il motore e il mobile, cosí ognuna di esse dovrebbe partecipare il proprio movimento a tutte quelle da essa comprese, come la piú esterna che le trae con sé tutte nel suo movimento giornaliero di rotazione; perciò il movimento proprio di ogni pianeta potrebbe venire turbato da quelli delle sfere che lo comprendono, se non ci fossero speciali misure preventive. Aristotele suppone perciò che tra la sfera di un pianeta e quella dell' immediatamente sottostante si muovano, in direzione opposta ai movimenti delle prime, tante sfere «retromoventisi» (ἀνελίττουσαι) quante sono necessarie per eliminare l' influsso dell'una sulle altre. Calcola che sieno 22; e, aggiungendo queste a quelle di Callippo, ottiene in tutto, compresa la sfera delle stelle fisse, 56 sfere celesti.

Ad ognuna di queste il movimento deve, come al «primo cielo», venir comunicato da una sostanza eterna e immobile, e quindi incorporea, da uno spirito suo proprio: perciò questi spiriti delle sfere devono esser tanti quante le sfere. Gli astri quindi vengono considerati anche da Aristotele come esseri animati, razionali, superiori agli uomini, divini. A ciò che dice sul numero delle sfere e dei loro spiriti attribuisce però solo un valore

di probabilità. (*Metaph.*, Λ, 8. SIMPL., *De coelo*, 488, 3 sgg., *Schol. in Ar.*, 498 sgg.).

Causa il movimento delle sfere celesti, in séguito dell'attrito nell'aria, specialmente nei luoghi posti sotto il Sole, devono sorgere la luce e il calore; ma questo effetto, per l'inclinazione del cammino solare, si mostra in diversa misura per ciascun luogo nelle diverse stagioni dell'anno; donde il ciclo della nascita e della morte, di questa copia dell'eterno nel contingente, l'affluire e defluire della materia e il passare degli elementi l'uno nell'altro, da cui provengono tutti quei fenomeni atmosferici e terrestri di cui si occupa la meteorologia di Aristotele.

§ 59. Gli esseri viventi.

Aristotele ha dedicato allo studio della natura organica gran parte della sua attività scientifica; e anche se per tale studio poteva utilizzare senza dubbio molte ricerche di naturalisti e di medici, in particolare di Democrito, i suoi risultati, secondo tutti gli indizî, superarono di tanto quelli degli altri, che dobbiamo dirlo senza esitazione non solo il maggiore rappresentante, ma il vero fondatore fra i Greci della Zoologia comparata e della sistematica, e, per la sua attività didattica, anche il primo fondatore della Botanica scientifica, pure ammettendo ch'egli non abbia scritto l'opera sulle piante.

La vita consiste nella capacità di muoversi. Ma ogni movimento presuppone una forma che muove e una materia che è mossa. Questa materia è il corpo, quella forma è l'anima dell'essere vivente. Perciò l'anima né è senza corpo, né è essa stessa qualcosa di corporeo; è quindi anche immobile, non semovente,

come voleva Platone; la relazione fra essa e il corpo è la stessa che fra la forma e la materia. Come forma del suo corpo essa ne è inoltre anche il fine (cfr. § 56,[2]), e il corpo è solo lo strumento dell'anima, la cui natura si conforma secondo questa determinazione; donde il concetto (formato per la prima volta insieme colla parola da Aristotele) di o r g a n i c o. Se perciò l'anima è definita come e n t e l e c h i a prima di un corpo organico (ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ, *De an.*, II, 412 b 4), questo vuol dire che essa è il suo principio vitale, la forza che lo muove e lo costituisce come suo strumento. È quindi affatto naturale che l'attività teleologica della natura si manifesti nel modo piú chiaro negli esseri viventi, poiché in essi fin dal principio tutto muove dall'anima e dagli effetti che essa produce.

Ma se in genere quell'attività teleologica può superare solo per gradi l'opposizione della materia (cfr. p. 00), anche la vita dell'anima è in se stessa di natura assai differente. La vita delle piante consiste nel nutrimento e nella riproduzione; negli animali si aggiunge il senso, e nella massima parte di essi anche la locomozione; infine nell'uomo si unisce alle funzioni precedenti il pensiero. Aristotele vien quindi ad ammettere, concordando parzialmente con Platone, (v. p. 200) tre specie di anime che, quando si uniscano in un'unica anima individuale, ne formano altrettante parti, e sono fra loro in un rapporto tale che le superiori non possono esistere senza le inferiori, ma queste invece senza quelle: l'anima nutritiva o vegetale, la sensitiva o animale, la razionale o umana. Al progressivo sviluppo della vita dell'anima corrisponde la serie degli esseri viventi che va, mediante gradi intermedii, dai meno perfetti ai piú perfetti. Che poi siano le stesse leggi a regolare tutta la serie, è mostrato dalle numerose analogie che si riscontrano fra le sue diverse parti.

Il gradino piú basso è quello delle p i a n t e, che, limitate alle funzioni della nutrizione e della riproduzione, mancano di un centro (μεσότης) unitario della loro vita, e perciò non sono ancora capaci di senso. Aristotele, però, negli scritti rimastici, ne parla sempre solo incidentalmente, mentre si occupa a fondo degli a n i m a l i, facendosi un dovere di unire alla piú precisa conoscenza del particolare quella della sua importanza e della sua posizione rispetto al tutto. Il corpo degli animali è composto di omeomerie (ὁμοιομερῆ), a loro volta composte d'una miscela delle materie elementari; fra queste la carne, come sede del senso (i nervi furon scoperti dopo), ha un' importanza speciale. L' immediato veicolo dell' anima è il pneuma, come principio del calore vitale, corpo simile all'etere, col quale l'anima passa, per mezzo del seme, di padre in figlio; la sede principale del calore vitale è l'organo centrale che, negli animali forniti di sangue, è il cuore; dalle sostanze nutritive portatevi dalle vene (la distinzione fra arterie e vene è sconosciuta ad Aristotele) si cuoce, nel cuore, il sangue, che serve parte al nutrimento del corpo e parte alla formazione di certe rappresentazioni. La genesi degli animali ha varie forme, che il filosofo ha accuratamente ricercate; accanto alla generazione sessuale, egli ammette anche una generazione spontanea persino in alcuni pesci e insetti. La prima specie di generazione gli sembra però la piú perfetta. In essa la parte maschile deve avere con la femminile gli stessi rapporti che ha la forma colla materia; da quella deriva esclusivamente l'anima, da questa il corpo del neonato.

Il motivo fisiologico di questa diversità deve consistere nel fatto che il sesso femminile, per la sua natura piú fredda, non può riscaldare completamente il sangue che serve a formare la materia generativa. La formazione dell'organismo sta di regola nello sviluppo

dal verme all'uovo e da questo alla forma organica. Ma nei singoli casi fra gli animali si trovano grandissime differenze riguardo alla loro generazione, come alla loro costituzione, al luogo dove abitano, al loro tenor di vita, al modo di muoversi. Aristotele s' industria di mostrare in tutti questi riguardi il graduale processo di sviluppo dai gradi inferiori ai superiori; il fatto che non sia riuscito a condurre a termine senza incertezze questo suo proposito o a trarne una classificazione naturale del regno animale, non può sorprendere. Fra le nove classi di animali che egli enumera comunemente (quadrupedi vivipari, quadrupedi ovipari, uccelli, pesci, cetacei, molluschi, mollusco-crostacei, crostacei, insetti), la piú profonda distinzione appare quella tra animali con e senza sangue; distinzione che egli identifica con quella dei vertebrati e degli invertebrati.

§ 60. L'uomo.

Ciò che distingue l'uomo da tutti gli altri esseri viventi è lo Spirito (νοῦς), che in lui si unisce coll'anima animale; anche la sua costituzione corporea e le attività inferiori dell'anima corrispondono alla piú alta destinazione che quella ha ricevuto in grazia di quest'unione. Nell'uomo, questa destinazione si manifesta già colla sua posizione eretta e le proporzioni della sua figura: egli ha il sangue piú puro e in maggior copia, la piú alta fronte, il maggiore calore vitale; ha negli strumenti della parola e nella mano gli organi piú preziosi. Fra le attività sensitive dell'anima, la percezione (αἴσθησις) è un cambiamento operato dal percepito nell' anima con la mediazione del corpo, e che, piú precisamente, consiste nel fatto che al soggetto percipiente vien comunicata la forma dell'oggetto per-

cepito. Ma i singoli sensi, come tali, ci danno solo quelle proprietà delle cose a cui essi specialmente si riferiscono; ciò che essi ci dicono (la αἴσθησις τῶν ἰδίων) è sempre vero. All' incontro, le proprietà generali delle cose, che esperimentiamo un poco per mezzo di tutti i sensi, unità e numero, molteplicità, grandezza e forma, tempo, quiete e movimento, noi non conosciamo per mezzo di un singolo senso, ma solo per mezzo del sensibile comune (αἰσθητήριον κοινόν), in cui si uniscono le immagini prodotte negli organi del senso; cosí solo per suo mezzo noi possiamo comparare e distinguere le sensazioni dei diversi sensi, porre in relazione con gli oggetti le immagini da essi prodotte, e divenire coscienti delle nostre sensazioni. L'organo di questo senso comune è il cuore; il mezzo attraverso il quale i movimenti degli organi dei sensi giungono a lui sembra sia il pneuma (v. p. 211). Se il movimento nell'organo del senso dura oltre la durata della sensazione, si trasmette all'organo centrale, e vi produce di nuovo l' immagine sensibile, sorge l' immagine (φαντασία, parola che designa anche l' immaginazione).

La quale può, come i dati del sensibile comune, essere non solo vera, ma anche falsa.

Se un' immagine si riconosca copia di una sensazione precedente (cosa in cui ci si inganna facilmente), la diciamo ricordo (μνήμη); un ricordo richiamato coscientemente è la reminiscenza (ἀνάμνησις). La memoria ha perciò anch'essa sede nel sensibile comune. Un cangiamento nell'organo centrale causato dalla digestione produce il sonno; lo spengersi del calore vitale, la morte. Mutamenti interni negli organi del senso, o anche movimenti prodotti da impressioni esterne, se giungano all'organo centrale, causano i sogni, che perciò possono essere, in certe circostanze, tracce di fatti rimasti inosservati nella veglia. Se il percepito vien considerato dal punto di vista del bene o del male,

sorge il piacere o il dolore (i quali, come mostra il *De an.*, III, 7, contengono sempre un giudizio di valore), e da questi desiderio o ripugnanza; in una parola, un appetito. Anche questi stati d'animo muovono dalla medietà della sensazione (αἰσθητικὴ μεσότης).

Aristotele non approfondisce la distinzione fra sentimento e appetito, e se con Platone ha contrapposto l'ἐπιθυμία e il θυμός come la forma puramente sensibile e la piú nobile dell'appetito irrazionale, non ha però determinato maggiormente il concetto di θυμός, che per lui significa l'ira, l'animo, e l'emozione. Tutte queste funzioni appartengono come tali all'anima animale. Solo nell'uomo si aggiunge ad esse lo spirito, ossia la mente (νοῦς). Mentre quella nasce e muore col corpo, di cui è forma, lo spirito non nasce né muore; entra dal di fuori (θύραθεν) nel germe dell'anima che passa dal padre nel figlio, non ha organi corporei, non passione e mutamento (ἀπαθής), e non è toccato dalla morte del corpo. In quanto però Spirito di un individuo umano, unito ad un'anima, risente del cambiamento delle condizioni di essa. Nell'individuo la potenza di pensare è precedente al pensare reale; il suo spirito è come una tavola rasa (cfr. p. 242), su cui, per mezzo del pensiero (cioè non in virtú della percezione sensibile, ma della intuizione dei νοητά), viene scritto un determinato contenuto; il suo pensiero è sempre accompagnato da immagini sensibili (φαντάσματα). Aristotele quindi distingue due specie di νοῦς: uno che opera tutto, e uno che diviene tutto, uno attivo e uno passivo [1]). Quest'ultimo deve nascere e morire col corpo, mentre l'attivo è per sua natura eterno (quello è φθαρτός, questo ἀΐδιος). Ma poiché il nostro pensiero, in quanto pensiero individuale, si rea-

---

[1]) Il quale ultimo A. chiama νοῦς παθητικός, mentre designa il primo come ποιοῦν; ma, posteriormente, si trova anche νοῦς ποιητικός.

lizza solo per l'azione concomitante di ambedue, noi non ci ricordiamo della precendente esistenza del nostro Spirito. Nessuna delle attività che, secondo Aristotele, appartengono solo all'essere composto del νοῦς e dell'anima [1]), può essere attribuita allo spirito libero dal corpo, prima o dopo la vita presente [2]). Invano però noi cercheremmo in Aristotele piú precise determinazioni sull'essenza dell' intelletto passivo e della sua relazione coll'attivo. Vediamo bene che egli cerca di trovare in loro un legame che costituisca un rapporto tra il νοῦς e l'anima animale; ma non ci mostra come le diverse proprietà che loro attribuisce si possano unire senza contraddizione, come non si è domandato dove risieda la personalità umana; come il νοῦς senza corpo, immemore ecc., possa condurre una vita personale; come, d'altra parte, sorgano l'autocoscienza e l' individuo di cui essa è espressione, in grazia dell' unione del νοῦς all'anima animale, dell'eterno al contingente, e come possa esserne soggetto l'essere che ne risulta. Dall'unione della ragione con le forze inferiori dell'anima sorgono le attività dello spirito, per cui l'uomo è superiore agli animali. La pura attività del νοῦς è un immediato possesso delle verità supreme, di cui già si parlò nel § 55. Da essa Aristotele (con Platone) distingue, senza però darne una precisa spiegazione psicologica, la conoscenza mediata come διάνοια o ἐπιστήμη, e da questa l'opinione (δόξα) che si riferisce al contingente.

Se l'appetito è guidato dalla ragione, diventa volontà (βούλησις). Aristotele presuppone l' incondizio-

---

[1]) Il διανοεῖσθαι, φιλεῖν, μισεῖν, μνημονεύειν, ecc. (*De an.*, I, 408 b 25 sgg.) non sono πάθη del νοῦς, ma del κοινόν.

[2]) Cfr. *De an.*, III, 4, 5, c. 7, 431 a 14 b 2, c. 8, 432 a 8, I, 4, 408 b 18 sgg., II, 2, 413 b. 24. *De gen. an.*, II, 3; cfr. inoltre ZELLER, *Ph. d. Gr.*, II, 2^3, 566 sgg., 602 sgg; *Sitzungsber. d. Berl. Akad.*, 1883, Nr. 49.

nata libertà del volere, e cerca di mostrarla colla spontaneità della virtú e colla responsabilità delle nostre azioni, generalmente riconosciuta. Perciò egli sostiene anche che dei fini ultimi delle nostre azioni, dei giudizi di valore morale universale decida la nostra volontà; che dalla virtú dipenda la giustezza dei nostri fini (*Eth. Nic.*, VI, 1144 a 6 e *passim*). All'incontro, la riflessione deve stabilire quali siano i mezzi migliori per raggiungerli. In questa funzione la ragione è deliberante o pratica (νοῦς o λόγος πρακτικός, διάνοια πρακτική, τὸ λογιστικόν, distinto dall'ἐπιστημονικόν nel cui esercizio consiste la prudenza, φρόνησις). Piú precise ricerche sui movimenti spirituali che producono gli atti volitivi, sulla possibilità e i limiti della libertà di volere non si trovano in Aristotele.

§ 61. L'Etica aristotelica.

Il fine di ogni attività umana è (n' è convinta tutta l'etica greca) la f e l i c i t à, perché essa sola vien desiderata non per altro, ma unicamente per se stessa: Aristotele però non commisura le condizioni per la felicità dal sentimento soggettivo, sí bene dal carattere oggettivo delle attività dello spirito: la «Eudemonia» consiste nella bellezza e perfezione dell'essere in quanto tale; il piacere che deriva ai singoli da questa perfezione è solo una sua conseguenza, non il fine ultimo né la ragione e la misura del suo valore. Come per ogni essere vivente il bene consiste nella perfezione della sua attività, anche per gli uomini esso può consistere — come mostra Aristotele — solo nella perfezione dell'attività propriamente umana. La quale è attività razionale, che, in quanto corrisponde al suo cómpito, è virtú.

La felicità dell'uomo consiste perciò nella virtú. Se poi si devono distinguere due specie di attività razionale e due serie di virtú, le teoretiche e le pratiche, l'attività scientifica, ossia il puro pensiero, forma la prima e piú pregevole parte della felicità [1]), l'attività pratica, ossia la virtú etica, la seconda. E ancora: la felicità richiede maturità e pienezza di vita: un fanciullo non può esser felice, perché non è ancora capace di nessuna attività perfetta (ἀρετή). Povertà, malattie e disgrazie distruggono la felicità e tolgono all'attività virtuosa i mezzi che assicurano ricchezza, potere ed influenza; l'amore pei giovani, i rapporti di amicizia, la salute, la bellezza, la nobiltà di nascita sono pregevoli in se stessi.

Ma l' elemento positivo costitutivo della felicità è solo il valore interiore, rispetto al quale i beni esteriori e corporei sono mere condizioni negative (come nella natura le cause materiali rispetto alle finali); anche la piú grave sventura non può rendere misero (ἄθλιος) l' uomo forte e buono, sebbene si opponga alla sua eudemonia. Cosí il piacere non forma una parte autonoma del sommo bene, nel senso che si possa costituire come fine dell' azione. Poiché anche se esso, come naturale conseguenza di ogni perfetta attività, è da questa indivisibile, e non merita le critiche mossegli da Platone e da Speusippo, (v. p. 178), il suo valore dipende però interamente da quello dell'attività da cui sorge; esso è la naturale perfezione di ogni attività, il suo risultato immediato (*Eth.*, X, 3, 11 74 b 31): virtuoso è solo colui che si appaga di attuare il bene e il bello, senz'altro, e che a questo appagamento sacrifica con gioia ogni altra cosa (*Eth.*, I, 5-11, X, 1-9; cfr. VII, 12-15). Delle proprietà su cui

---

[1]) *Metaph.*, Λ 1072 b 24: ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον *Eth.*, X, 7. 1178 b 1 sgg.

si fonda la felicità, dei pregi del pensiero e della volontà, delle virtú dianoetiche e delle virtú etiche, solo queste ultime formano l'oggetto proprio dell' Etica.

Il concetto della virtú etica è determinato da tre caratteristiche: è una qualità della volontà che tiene il giusto mezzo adeguato alla nostra natura secondo una determinazione razionale che sarà data dal saggio (ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. *Eth.*, II, 6). Queste determinazioni sono fissate, in generale, nell' *Etica*, I, 13-II, 9; e in particolare, la prima in III, 1-8, la seconda in III 9-V 15, la terza nel VI.

1. Tutte le virtú si fondano su certe disposizioni naturali (ἀρεταὶ φυσικαί); le quali divengono propriamente virtù (κυρία ἀρετή) solo quando siano guidate dall' intelligenza. D'altra parte la virtú, in quanto è etica, risiede essenzialmente nella volontà: se Socrate la identificava col sapere, non si accorgeva che essa non volge intorno alla conoscenza delle leggi morali, ma alla loro applicazione, al dominio sugli affetti per mezzo della ragione: dominio che è prodotto della libera volontà. Aristotele perciò dedica una lunga trattazione (*Eth.*, III) ài concetti che designano le varie forme della determinazione della volontà, a quelli di libera volizione, di deliberazione ecc. La volontà diviene virtú solo quand' è un abito (ἕξις), una salda fondamentale disposizione di spirito, quale è possibile solo negli uomini maturi.

2. Considerata secondo il suo contenuto, la volontà è morale se tiene il giusto mezzo fra il troppo e il troppo poco; ma in che esso consista è determinato dalle caratteristiche dell'agente, poiché ciò che è giusto per uno, può, per un altro, essere troppo o troppo poco. Ogni virtú è perciò una medietà tra due errori, dei quali ora l'uno ora l'altro si allontana da essa maggiormente. Aristotele dimostra questo piú particolarmente a proposito delle singole virtú, fortezza, domi-

nio di sé, liberalità ecc., ma senza derivarle da un determinato principio, come fa Platone per le sue virtú fondamentali. Piú a lungo di tutte tratta della principale virtú politica, la giustizia, a cui ha dedicato tutto il quinto libro dell' *Etica* (che costituí fino a dopo il medioevo il fondamento del diritto naturale). Cómpito della giustizia è l'equa distribuzione dei vantaggi e dei danni (κέρδος e ζημία); e, secondo che si tratti del diritto pubblico o del privato, distingue la giustizia distributiva (διανεμητική) e la correttiva o, piuttosto, direttiva (διορθωτική). La prima deve distribuire secondo il merito gli onori e le ricchezze che vengono all' individuo dalla società; la seconda deve curare che tanto nei contratti liberi (συναλλάγματα ἑκούσια) il profitto e la perdita di ogni contraente, quanto nei coatti (συναλλ. ἀκούσια, *obligationes ex delicto*) le colpe e i castighi si bilàncino: per la prima vale il principio della proporzione geometrica, per la seconda quello della aritmetica. Il diritto propriamente detto, ossia il diritto politico, che si deve distinguere dal diritto paterno, dal domestico e dal padronale, vige fra liberi ed uguali; e si divide a sua volta in diritto naturale e legale. Nella correzione del secondo per mezzo del primo sta la equità (τὸ ἐπιεικές).

3. Ma chi deve in un dato caso determinare dov'è il giusto mezzo? Questo, risponde Aristotele, è affare della φρόνησις, cioè dell' intelletto pratico (cfr. § 60), che, appunto per la sua relazione con la volontà, si distingue dalle altre virtú dianoetiche, delle quali alcune si riferiscono solo al necessario, come il νοῦς, l' ἐπιστήμη e la σοφία che consta dell' uno e dell' altra; altre, come la τέχνη, si occupano, sí, del contingente, ma, avendo per fine la produzione, non l'azione (cfr. p. 192).

Dalle virtú e dai vizî propriamente detti, cioè dalla natura giusta o ingiusta della volontà, ARISTOTELE distingue (VII, 1-11) le condizioni che derivano meno

da un abito che non dalla forza o dalla debolezza della volontà in relazione agli affetti: da una parte la continenza e la fortezza (ἐγκράτεια e καρτερία), dall'altra l'intemperanza e la mollezza. Infine (VIII, IX), nella bella trattazione sull'amore e sull'amicizia (chiamate ambedue φιλία), ricca di finissime osservazioni e di appropriatissime considerazioni, si occupa di un rapporto morale in cui trovano espressione i concetti che l'uomo è un animale per natura socievole, che anzi ogni uomo è affine e congiunto con ogni altro (VIII, 1. 1155 a 16 sgg., 13. 1161 b 5), e che un diritto comune li unisce tutti (*Rhet.*, I, 14). E proprio questo costituisce la base della famiglia e dello Stato.

§ 62. La Politica aristotelica.

Nella natura dell'uomo è innata la tendenza a vivere in comune coi propri simili (ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, *Polit.*, I, 2, 1253 a 2), poiché egli ha bisogno di questa comunanza non solo per la conservazione, la sicurezza e il perfezionamento della sua esistenza fisica, ma innanzi tutto perché solo in essa sono possibili una buona educazione e una vita regolata dal diritto e dalla legge (*Eth.*, X, 10). La società perfetta, che comprende tutte le altre, è lo Stato.

Il fine di esso non si limita perciò alla tutela del diritto, alla difesa contro i nemici esterni e alla conservazione della vita: il suo compito è piú elevato e piú vasto: la felicità dei cittadini in una perfetta comunanza di vita (ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία.... ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους, *Pol.*, III, 9, 1280 b 33); e perciò lo Stato è per sua natura prima dell'individuo e della famiglia, allo stesso modo che le parti di un tutto son condizionate dal tutto come dal fine a cui servono (*Pol.*, I 2, 1252 b 27 sgg.). E poiché la virtú forma l'essenza

della felicità, anche Aristotele, come Platone, riconosce essere cómpito principale dello Stato l'educazione del popolo alla virtú, e condanna perciò recisamente uno Stato che invece che alla cura pacifica dell'educazione morale e scientifica miri alla guerra e alla conquista.

Cronologicamente però precedono allo Stato le famiglie e le comunità. La Natura porta innanzi tutto l'uomo e la donna a costituire la famiglia ; le famiglie si allargano a formare comunità di villaggi (κῶμαι) ; l' unione di piú comunità conduce alla *civitas* (πόλις), che anche Aristotele non distingue ancora dallo Stato. La comunità di villaggio è un semplice gradino di passaggio allo Stato, in cui si risolve.

Però ARISTOTELE mostra nel modo piú rigoroso (*Pol.*, II, 1 sgg.) che l'esigenza platonica di sacrificare alla comunità statale anche la famiglia e la proprietà privata, non solo è sotto ogni rispetto impossibile, ma deriva anche da una falsa concezione dello Stato ; poiché lo Stato non è un Ente unitario, ma un Tutto che consta di molte e varie parti. Egli parla del matrimonio (*Pol.*, I, 2, 13 ; *Eth.*, VIII, 14) e degli altri rapporti della vita famigliare con una comprensione morale quale raramente accade di trovare nell' antichità. Anche Aristotele paga però il suo tributo al pregiudizio nazionale greco e alle condizioni sociali del tempo quando fa l' insostenibile tentativo di giustificare la schiavitú colla premessa che ci siano uomini capaci solo di lavoro manuale, i quali perciò debbono esser governati dagli altri, e che questo sia, in generale, il rapporto che passa fra Barbari e Greci (*Pol.*, I, 4 sgg.). Cosí pure, nella sua trattazione sul guadagno e sulla proprietà (I, 8 sgg.), giustifica come naturali solo quei modi di guadagno che servano immediatamente all'appagamento dei bisogni, e considera con disprezzo e diffidenza tutte le attività rivolte all'acquisto del denaro, che trova ignobili e indegne dell'uomo libero.

Nella sua teoria delle costituzioni politiche, Aristotele non espone, come Platone nella Repubblica, una unica costituzione come la sola giusta, considerando tutte le altre come errate; al contrario, pensa che esse debbano regolarsi secondo il carattere e i bisogni del popolo a cui son destinate, e che, variando i rapporti, possono esser buone cose differenti; anche ciò che è imperfetto in se stesso può essere ciò che di meglio si può raggiungere in determinate condizioni. Se la bontà delle costituzioni dipende dalla determinazione del fine dello Stato, e buone costituzioni sono quelle per le quali il bene comune, e non il vantaggio dei governanti, forma la meta ultima della attività statale, e tutte le altre sono cattive, la forma della costituzione dipende dalla distribuzione dei pubblici poteri. Questi devono regolarsi secondo la reale importanza delle diverse classi della popolazione per la vita dello Stato; poiché una costituzione è vitale solo se i suoi sostenitori siano piú forti dei suoi avversarî, ed è giusta solo se conceda ai cittadini uguali diritti politici in quanto essi siano uguali, disuguali in quanto sieno disuguali (cfr. § 61, 2 sulla giustizia correttiva). Ma le distinzioni piú importanti tra i cittadini riguardano la loro « virtú » (cioè il loro valore personale in tutto ciò da cui dipende il bene dello Stato), le loro sostanze, la loro nobile o non nobile discendenza, la loro libertà. Sebbene Aristotele adotti la tradizionale distinzione dei reggimenti politici secondo il numero dei governanti, ed enumeri per conseguenza (con PLATONE, *Polit.*, 300 sgg.) sei forme principali di costituzione, monarchia, aristocrazia, sana democrazia (πολιτεία; in *Eth.*, VIII, 12, 1160 a 33, la chiama anche timocrazia) tra le buone; demagogia (δημοκρατία), oligarchia, tirannide, tra le cattive (ἡμαρτημέναι, παρεκβάσεις). Non omette però di osservare come quelle distinzioni del numero dei governanti sono artificiose: la monarchia sorge naturalmente quando uno solo, l'aristocrazia quando una minoranza,

superi per valore tutti gli altri, cosí da esserne i dominatori nati; la sana democrazia, quando i cittadini siano press'a poco uguali per valore (qui si tratta sopra tutto del valore guerresco); la demagogia, quando la direzione dello Stato è in mano della massa dei nullatenenti e liberi; l'oligarchia quando tale direzione sia d'una minoranza di ricchi e di nobili; la tirannide, quando sia di uno solo che regga con la forza. Similmente varia, nelle forme miste di reggimento, la partecipazione dell'uno o dell'altro elemento (III 6-13, cfr. 17, 1288 a 8 sgg., IV, 4, 11 sg., VI, 2 e *passim*). Ma, d'altra parte, non si può disconoscere ch'egli non è riuscito ad armonizzare perfettamente questi diversi punti di vista e a svilupparli senza incertezze.

Come Platone, anche ARISTOTELE presuppone nella sua descrizione dell' « ottimo Stato» (VII sg.; IV sg) le condizioni d' una città-repubblica greca: greca, poiché in Grecia egli trova, con Platone, le condizioni che rendono possibile l'unione della libertà e dell'ordine statale; repubblicana, perché le condizioni per la monarchia, com'egli la intende, le trova soltanto nella preistoria eroica (III, 14 sgg.). Egli crede (V, 10, 1313 a 3 sgg.) che al suo tempo nessun individuo possa piú sopravanzare di tanto gli altri che un popolo libero lo possa sopportare volentieri come unico signore. Il suo Stato-modello è una « aristocrazia », in fondo assai vicina alla platonica, per quanto se ne allontani nello svolgimento della concezione. Tutti i cittadini devono avere il diritto di partecipare al governo dello Stato ed essere chiamati all'esercizio di questo diritto quando entrino nella superiore classe d'età. Ma cittadini nell'ottimo Stato possono essere solo quelli che per la loro posizione sociale come per la loro cultura siano capaci di guidarlo. Aristotele vuole perciò da una parte, come PLATONE nelle *Leggi*, che tutti i lavori manuali, l'agricoltura e il commercio siano esercitati da schiavi o meteci; e dall'altra prescrive un'e-

ducazione regolata in tutto dallo Stato, che si avvicina molto a quella voluta da Platone. Però né la parte che riguarda l'educazione, né la descrizione dell'ottimo Stato, sopratutto nella incompleta redazione che ne possediamo, sono portate a compimento: non è toccata, p. es., la questione fino a che punto lo Stato si deve occupare dell'educazione scientifica.

Oltre che del suo modello di Stato, ARISTOTELE ha trattato anche (IV-VI) con cura ed acutezza delle forme imperfette di reggimento. Si sofferma a distinguere le varie forme di demagogia, oligarchia e tirannide che risultano sia dalla diversità dei governanti, sia dal fatto che ogni forma di reggimento si realizza ora con misura, ora sfrenatamente.

Ricerca le condizioni da cui dipendono la formazione, la conservazione e il tramonto di ogni forma politica e gli ordinamenti e i principii di governo corrispondenti. Si domanda infine quale costituzione sia meglio appropriata per il maggior numero di Stati nelle condizioni comuni, e risponde: che è quel misto di istituzioni oligarchiche e di democratiche, per cui il centro di gravità della vita politica è posto nel medio ceto benestante; infatti cosí sono assicurati al suo svolgimento quella stabilità e quel perseverare nel giusto mezzo che costituiscono la migliore garanzia per la durata di una costituzione e che meglio corrispondono ai principii etici del filosofo. Aristotele chiama questa forma di Stato πολιτεία, senza spiegare la posizione di essa rispetto all'omonima che ha citato fra le buone costituzioni, ma che non ha definito con precisione. Le si avvicina quella che si chiama «aristocrazia usuale» (IV, 7). Ma anche questa parte della Politica aristotelica non è condotta a termine.

§ 63. Retorica ed Estetica.

La posizione di Aristotele rispetto alla religione.

Una posizione quasi di mezzo tra le scienze « pratiche » e le « poietiche », è occupata dalla Retorica. Essa è definita, infatti, sia come arte (τέχνη), sia come un ramo della Dialettica (nel senso chiarito al § 53, 1) e della Politica o dell' Etica, un'applicazione di quella agli scopi di queste. Cómpito dell'oratore è di persuadere con ragioni di verosimiglianza; ufficio della retorica la preparazione artistica a tale assunto per i diversi campi a cui si riferiscono il discorso deliberativo, il giudiziario e l'epidittico. Parte essenziale della Retorica è perciò la dottrina dell'arte di convincere, a cui son dedicati i libri I e II della *Retorica* (sul libro III, v. § 53,5); invece Aristotele attribuisce valore subordinato e condizionato a quei mezzi che fino allora la Retorica aveva considerati come la propria forza, cioè la commozione degli affetti, l'eleganza della lingua e l'arte dell'elocuzione.

Delle arti belle sembra che Aristotele abbia trattato in opere speciali solo la poesia, e poiché anche la sua *Poetica* ci è giunta incompleta (cfr. § 53,5), non possiamo ricavare dagli scritti del filosofo una completa teoria estetica, e nemmeno una poetica. Il concetto fondamentale dell'estetica moderna, il concetto del Bello, rimane in Aristotele indeterminato come in Platone, e non viene distinto sufficientemente da quello del Buono. Come Platone, Aristotele considera l'arte dal punto di vista della imitazione (μίμησις); solo che ciò che essa rappresenta imitando non è per lui il fenomeno sensibile, ma l'essenza intima delle cose, non ciò che è accaduto, ma ciò che deve per la natura delle cose necessariamente accadere (l'ἀναγ-

καῖον ἢ εἰκός) : le sue forme sono tipi (παραδείγματα) di leggi universali ; la Poesia è perciò piú pregevole e piú prossima alla Filosofia che non la Storia (*Poet.*, 9, 15) [1]. Da questo dipende anche la sua particolare efficacia. Se ARISTOTELE (*Pol.*, VIII, 5, 7) nota che la musica serve a un quadruplice fine : al divertimento (παιδία), all'educazione morale (παιδεία), al piacevole passatempo (διαγωγή, congiunta colla φρόνησις), e alla « purificazione » (κάθαρσις), e se ogni arte può essere indirizzata ad uno di questi fini, il puro divertimento non può mai costituire il fine ultimo ; le altre tre specie di azioni dell'arte si basano sul fatto che l'opera d'arte fa vedere ed applica nell' individuo leggi di valore universale. Anche la catarsi, cioè la liberazione dai turbamenti dell'animo, non si può, col BERNAYS ed altri, far consistere soltanto nel fatto che viene data occasione agli affetti di sfogarsi nel compimento degli atti ; ma, come catarsi artistica, essa può esser prodotta solo da una eccitazione degli affetti, in cui essi siano sottoposti ad una salda regola e legge, e dai fatti e stati individuali sieno estesi a quelli comuni a tutti gli uomini. Questo è il senso in cui si deve intendere la celebre definizione della Tragedia [2].

Della R e l i g i o n e Aristotele ha parlato solo sporadicamente. La sua Teologia è un astratto monoteismo che esclude ogni intervento della divinità nelle vicende del mondo ; e se riconosce nella natura e nel suo teleologismo, e, in modo ancor piú diretto, nello spirito

---

[1] φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν (1451 b 5).

[2] *Poet.*, 6, 1449 b 24 sgg. ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ, χωρὶς ἑκάστου τῶν εἰδῶν (le specie dell' ἡδυσμ. λόγ., specialmente λέξις e μέλος) ἐν τοῖς μορίοις (Dialogo e cori). δρώντων καὶ οὐ δι'ἀπαγγελίας, δι'ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.

umano qualcosa di divino, è però cosí lontano dal pensiero di riportare qualsiasi fenomeno a cause diverse dalle naturali, che in lui non c'è la minima traccia della fede socratica nella Provvidenza, neppure nella forma datale da Platone. Ugualmente, egli non crede in una ricompensa oltremondana. Riconosce nella Divinità le ragioni ultime del complesso armomico, dell'ordine e del movimento dell'Universo, ma ogni fenomeno deve per lui essere spiegato in maniera puramente naturalistica; le dà tributo d'ammirazione e d'amore, ma non esige da essa nessun contraccambio e nessuna cura speciale. Anche nella religione del suo popolo ravvisa perciò quella verità — che egli riconosce anche ad ogni convinzione generale e istintiva — quella della credenza in una divinità e nella natura divina del cielo e degli astri; il resto invece è sovrastruttura mitica, che il filosofo spiega sia colla tendenza degli uomini a rappresentazioni antropomorfiche, sia col calcolo politico (*Met.*, XII, 8, 1074 a 38 segg.; *De coelo*, I, 3, 270 b 16, II, 1, 284 a 2; *Meteor.*, I, 3, 339 b 19; *Pol.*, I, 2, 1252 b 24). Nello Stato deve, secondo lui, essere conservata la religione esistente, di cui non ne esige la trasformazione nella forma in cui l'aveva voluta Platone.

§ 64. La scuola peripatetica.

Dopo la morte del suo fondatore, la scuola peripatetica ebbe nel fedele amico di lui, il dotto ed eloquente Teofrasto di Eresso in Lesbo (secondo Diog., V, 36, 40, 58 morí nel 288-6 av. Cr., a 85 anni) un capo che, colla sua lunga e fruttuosa attività di maestro e con le sue numerose opere abbraccianti tutto il

campo della filosofia [1]), contribuí straordinariamente alla sua diffusione e al suo consolidamento, e a cui lasciò anche una sua solida base. Come filosofo, Teofrasto si mantenne nell'insieme completamente nell'àmbito del sistema aristotelico, procurando però di completarlo e correggerlo nei particolari con sue indagini originali. La logica aristotelica ricevette da lui e da Eudemo varî ampliamenti e mutamenti, di cui i piú importanti consistono nella trattazione a parte della dottrina delle proposizioni, nella limitazione della distinzione modale al grado della certezza soggettiva e nell'arricchimento della sillogistica con la dottrina dei sillogismi «ipotetici», fra cui vengono annoverati anche i disgiuntivi. Teofrasto trovò poi, come dimostra il frammento della sua opera metafisica (*Fr.* 12) in concetti fondamentali della Metafisica aristotelica, come nel teleologismo della natura e nel rapporto del primo motore col mondo, difficoltà che noi non sappiamo come poi abbia risolto; dobbiamo ammettere però che egli abbia tenuto fermo a quei concetti. Modificò la dottrina del movimento di Aristotele e sollevò notevoli obiezioni contro la sua definizione dello spazio; invece si attenne nel maggior numero dei casi alla Fisica aristotelica, difendendo (forse contro lo stoico Zenone) specialmente la dottrina dell'eternità del mondo (in FILONE, *De aetern. mundi* c. 23 sgg.; *Doxogr.*, 486 sgg.). Le sue due opere superstiti, di cui la prima (π. φυτῶν ἱστορίας) contiene una trattazione sistematica di Botanica ed una geografia botanica, la seconda (π. φυτῶν αἰτιῶν) una specie di fisiologia delle piante, si ricollegano nel pensiero fondamentale ad Aristotele. La sua magistrale elaborazione di un materiale botanico straordinariamente ricco e la grande finezza di

---

[1]) Quelle rimasteci e le reliquie delle perdute sono edite dallo SCHNEIDER (1818 sgg.) e dal WIMMER (1854, 1862).

osservazione fanno di Teofrasto, in questo campo, un precursore: egli rimase sin dopo la fine del Medioevo il maestro di questa disciplina. Definí, allontanandosi da Aristotele, l'attività spirituale come un movimento dell'anima, e mise in maggiore rilievo le difficoltà che si oppongono alla distinzione dell'intelletto in passivo e in attivo, senza però abbandonarla. Alla sua Etica, che espose in molti scritti e sviluppò nei particolari con grande conoscenza degli uomini, fu rimproverato dai suoi avversarî stoici la sopravalutazione dei beni esteriori; invece a questo proposito si può solo notare tra lui e il suo maestro, al massimo, una lieve differenza di grado; se ne allontana al contrario notevolmente per l'avversione al matrimonio, da cui teme un impedimento all'attività scientifica, e per la condanna dei sacrificî cruenti e della nutrizione carnea, condanna che egli giustificava coll'affinità di tutti gli esseri viventi. Segue invece Aristotele nell'affermare che tutti gli uomini, e non solo i connazionali, sono legati e affini per natura gli uni agli altri.

Insieme a Teofrasto, EUDEMO di Rodi, che insegnò pure filosofia nella sua città natale, fu il piú notevole fra i discepoli personali dello Stagirita. Colle sue dotte opere storiche si rese grandemente benemerito della storia della scienza.

Si allontanò nelle sue opinioni ancor meno di Teofrasto da Aristotele, del quale SIMPLICIO lo dice (*Phys.*, 411,15) il piú fedele (γνησιώτατος) scolaro. Nella Logica accettò le correzioni proposte da Teofrasto; la sua Fisica, come è mostrato dai frammenti, si tenne quasi sempre fedele, e spesso letteralmente, all'aristotelica. La differenza piú importante fra la sua Etica (compresa nella raccolta aristotelica) e quella di Aristotele, consiste nell'unione da lui fatta, secondo l'esempio di Platone, fra l' Etica e la Teologia.

Egli fa derivare in parte dalla divinità la disposizione alla virtú, in parte concepisce piú determinata-

mente quella « teoria », in cui Aristotele aveva posto il sommo bene, come conoscenza di Dio, e vuole che ogni cosa ed ogni azione sieno valutate in rapporto a questa. Nell'amore per il Buono e per il Bello in se stessi, nella καλοκἀγαθία, pone l'unità intima di tutte le virtú.

Un terzo aristotelico, ARISTOSSENO di Taranto, è famoso per la sua teoria dell'armonia e per altri scritti sulla musica. Passato dalla scuola pitagorica alla peripatetica, questo filosofo fuse elementi pitagorici con elementi aristotelici nei suoi precetti morali e nella sua teoria della musica. Definiva, con alcuni pitagorici piú recenti, l'anima come l'armonia del suo corpo, negandone conseguentemente l'immortalità ; dottrina, questa, professata anche dal suo condiscepolo DICEARCO di Messina in Sicilia. Questi si allontanò da Aristotele in quanto diede la preminenza alla vita pratica sulla teoretica ; invece il suo « Tripoliticos » si moveva sostanzialmente sul terreno della politica aristotelica. Poco possediamo di FENIA e di CLEARCO, se ne togli qualche cosa di storia e di storia naturale ; CALLISTENE, LEONE di Bisanzio e CLITO ci son noti come storoci, MENONE come medico. Lo stesso va detto degli scolari di Teofrasto, DEMETRIO FALEREO, DURIDE, CAMELEONTE, PRASSIFANE, i quali sono però piú dei dotti e dei letterati che dei filosofi.

Notevole importanza ha invece STRATONE di Lampsaco, il « fisico » e successore di Teofrasto, che fu per 18 anni (dal 287 al 269 ca.) a capo della scuola peripatetica di Atene. Questo acuto studioso non sol trovò necessaria la revisione di molti punti particolari delle dottrine aristoteliche [1]), ma combatté anche tutta la conce-

---

[1]) Egli attribuiva, p. es., cogli Atomisti, a tutti i corpi la gravità, e spiegava l' inalzarsi dell'aria e del fuoco colla pressione dei corpi piú pesanti sui piú leggeri ; ammetteva nell' interno del mondo spazii vuoti, e definiva lo spazio come il

zione spiritualistico-dualistica di Aristotele, in quanto che egli identificava la Divinità colla Natura che opera inconsciamente, ed esigeva, in luogo della teleologia aristotelica, una spiegazione puramente fisica dei fenomeni di cui ricercava le ragioni ultime nel caldo e nel freddo, e specialmente nel primo, quale principio attivo. Conseguentemente, considerava anche lo spirito umano come non diverso dall'anima animale, e tutte le forme dell'attività spirituale, dal pensiero alla sensazione, come movimenti di una medesima essenza razionale che ha sede nella testa, nella regione intercigliare, da cui (pare collo pneuma, cioè con l'aria mossa come suo sostrato) si espande nelle diverse parti del corpo. Combatteva perciò, coerentemente, l'immortalità dell'anima. A Stratone tennero dietro successivamente LICONE, che diresse per 44 anni la Scuola fino al 228-5 av. Cr., ARISTONE di Ceo; CRITOLAO di Faselide in Licia, che nel 155 av. Cr., a quanto sembra, già vecchio (arrivò, pare, a 82 anni), difese come ambasciatore, con Diogene e Carneade, la città di Atene in Roma; DIODORO di Tiro ed ERIMNEO (circa il 120 o prima av. Cr.). Contemporanei di Licone son JERONIMO di Rodi e PRITANIDE; FORMIONE visse in Efeso al principio del II sec.. Contemporanei o di poco posteriori sono ERMIPPO, SATIRO, SOZIONE, ANTISTENE. Gli scritti filosofici di costoro paiono limitarsi quasi esclusivamente alla tradizione della dottrina peripatetica, e pare che si occupassero sopratutto di filosofia pratica; per quanto i discorsi di Licone, Aristone, Ieronimo e Critolao siano famosi per i loro pregi di forma.

Critolao difese l'eternità del mondo contro gli Stoici ai quali però si avvicina nel pensare, come Stra-

---

vuoto che giace tra il corpo comprendente e il compreso; non voleva definire il tempo come il numero del movimento, ma come la misura del movimento e della quiete; pensava il cielo composto di materia ignea, non eterea.

tone, il νοῦς divino e l' umano legato all'etere come a suo sostrato. Notevoli differenze dall' Etica aristotelica ci son note solo in Jeronimo, in quanto egli definiva il sommo bene come mancanza di dolore, distinguendolo però nettamente dal piacere. Meno importa che Diodoro lo facesse consistere invece in una vita virtuosa senza dolori ; s'allontanava infatti meno da Aristotele ponendo la virtú come condizione necessaria. Anche le parti non autentiche della nostra raccolta aristotelica, che possiamo porre ancora al III o almeno prima della fine del II sec., differiscono da Aristotele solo in particolari di ben scarsa importanza per il complesso del sistema. E se ci dimostrano che l'attività scientifica nella scuola peripatetica non si spense anche dopo Teofrasto e Stratone, confermano però che la scuola poté, sí, completare e correggere in singoli punti la dottrina del maestro, ma non seppe additare nuove vie per la soluzione di problemi maggiori.

TERZO PERIODO

La filosofia post-aristotelica.

§ 65. Introduzione.

Il rivolgimento prodotto nella vita del popolo greco dal sorgere della potenza macedone e dalle conquiste di Alessandro doveva esercitare la piú profonda influenza anche nel campo scientifico. Mentre ai Greci si apriva, nei paesi dell'Oriente e del Mezzogiorno, uno sterminato campo di attività, nuove intuizioni li urgevano in massa affluendo da ogni parte, e sorgevano nuovi centri di traffico e di cultura, e nelle scuole greche entrava un numero sempre maggiore di maestri e scolari orientali grecizzati; la madre patria ellenica perdeva la sua indipendenza e la sua importanza politica e diveniva oggetto di contrasto per gli stranieri e teatro delle loro lotte; il benessere della popolazione decadeva incessantemente; la vita morale, a cui la vecchia religione già da gran tempo piú non offriva alcun valido appoggio, scomparso anche il freno di una forte vita politica indirizzata a nobili mète, minacciava d'impantanarsi nei piccoli interessi della vita privata, nella caccia al piacere e al guadagno, nella lotta piccina per la vita. In tali condizioni era naturale che si perdesse il piacere e la forza di dedicarsi alla libera e pura attività scientifica, che si ponessero in prima linea gli interessi pratici e che si vedesse sempre piú l'importanza massima della filosofia nel fatto ch'essa costituiva un rifugio dalle miserie della vita. A tale concezione, date le tendenze speculative del popolo greco e le convinzioni profon-

damente radicatesi dopo Socrate, doveva corrispondere necessariamente una apposita teoria filosofica. Cosí si spiega facilmente come, in conformità di quel nuovo ideale, l' individuo si rendesse indipendente dal mondo esteriore per ritrarsi completamente nella sua vita interiore e come — date le condizioni storiche dell'epoca alessandrina e romana — la società umana fosse intesa, anche da coloro che ne riconoscevano il valore, piú in senso cosmopolitico che politico. Tanto piú che Platone e Aristotele, colla loro metafisica ed etica, avevano già preparato questo straniarsi dal mondo. Nel § 8 esponemmo gli stadii percorsi da questa corrente spirituale nei secoli che seguirono ad Aristotele.

SEZIONE PRIMA

Stoicismo, Epicureismo, Scetticismo

I.

La filosofia stoica

§ 66. La scuola stoica nel III e II secolo.

Il fondatore della scuola stoica fu Zenone di Cizio in Cipro, città greca con immigrazione fenicia. La sua morte cade nel 262-1, la sua nascita, poiché visse 72 anni (secondo Perseo in Diog., VII, 28, contro il quale la lettera interpolata (ibid., 9) non dimostra nulla), nel 334-3. A 22 anni venne in Atene; dove strinse relazione col cinico Cratete, e, piú tardi, con Stilpone, e fu scolaro di Diodoro di Megara e dell'accademico Polemone. Intorno al 300 av. Cr. si diede anch'egli all'insegnamento e all'attività letteraria: i suoi scolari furon detti prima Zenonei, poi, dal luogo dove si raduvavano, la « stoa *Pecile* », Stoici. Generalmente onorato per il suo carattere, si tolse volontariamente la vita. Gli successe Cleante di Asso nella Troade, uomo di volontà ferrea, di pochi bisogni e di costumi severi, ma di scarsa agilità di pensiero, nato nel 304-3 av. Cr., morto alla stessa età di Zenone, e come Zenone lasciatosi morire di fame, nel 233-2. Insieme a lui, fra gli scolari personali di

Zenone, i piú noti sono: il suo conterraneo e vicino di casa PERSEO, ARISTONE di Chio, ERILLO di Cartagine, SFERO del Bosforo, maestro del re spartano Cleomene, il poeta ARATO di Soli in Cilicia. Successore di Cleante fu CRISIPPO di Soli (morto nell' Ol. 143, 208-4 av. Cr., a 73 anni, e perciò nato nel 281-77), acuto dialettico e laborioso scienziato, che colla fruttuosissima attività di maestro e coi suoi scritti numerosi, seppure troppo prolissi e trascurati nello stile e nell'esposizione, non solo contribuí sopra ogni altro alla diffusione dello stoicismo, ma ne portò anche a compimento il sistema filosofico. Contemporanei di Crisippo sono ERATOSTENE di Cirene (276-2—196-2), dotto famoso, scolaro di Aristone, e il moralista TELETE, il cui cinismo fa supporre che anche Aristone avesse rapporti con la Stoa (STOB., IV, 2 c. 32, 21 p. 786). Seguirono a Crisippo due suoi scolari, prima ZENONE di Tarso, poi DIOGENE di Seleucia («il babilonese»), che prese parte, nel 155 av. Cr., all'ambasceria dei filosofi a Roma, poco dopo la quale probabilmente morí. Dei numerosi scolari di Diogene fu suo successore sulla cattedra di Atene ANTIPATRO di Tarso (m. 129 av. Cr.), mentre ARCHEDEMO, anch'egli di Tarso, fondò una scuola in Babilonia. Di due altri suoi scolari Boeto e Panezio avremo occasione di parlare in séguito (§ 80).

§ 67. CARATTERE E PARTI DEL SISTEMA STOICO.

Poiché degli innumerevoli scritti di filosofi stoici dei primi tre secoli son rimasti solo frammenti, e le notizie posteriori considerano per solito la dottrina stoica come unica, senza determinare espressamente quale delle sue parti appartenga a Zenone, quale ai

suoi successori, specialmente a Crisippo [1]), anche a noi non rimane che esporre il sistema nella forma che prese dopo Crisippo, pur notando insieme, nell'ámbito della scuola, le differenze note o probabili.

Ciò che condusse alla filosofia il fondatore della scuola stoica fu in primo luogo il bisogno di trovare un solido puntello alla vita morale: l'appagamento di questo bisogno egli lo cercò dapprima presso il cinico Cratete.

Anche i suoi successori si considerarono appartenenti all'indirizzo cinico della scuola socratica, e se volevano indicare uomini che piú si avvicinassero al loro ideale del saggio, nominavano, accanto a Socrate, un Diogene e un Antistene. Con quei filosofi essi tendono a rendere l'uomo indipendente e felice per mezzo della virtú; con quelli definiscono la filosofia come esercizio di virtú (ἄσκησις ἀρετῆς *studium virtutis, sed per ipsam virtutem*, SEN., *ep.*, 89, 8), e fanno dipendere il valore della conoscenza teoretica dalla sua importanza per la vita morale. Anche la loro concezione dei doveri morali è abbastanza vicina alla cinica. Ma ciò che fondamentalmente distingue la Stoa dal Cinismo, e che aveva fatto andare già Zenone molto al di là della scuola cinica, è il valore che gli Stoici attribuiscono alla conoscenza intellettuale. Fine ultimo della filosofia è, per essi, la sua influenza sulla vita morale dell'uomo; ma vera moralità non è possibile senza vera conoscenza: «virtuoso» e «saggio» significano la stessa cosa; e se è vero che la filosofia deve coincidere coll'esercizio della virtú, essa è però definita anche come «conoscenza del divino e dell'umano».

---

[1]) Ampie ricerche su questo argomento, i cui risultati divergono però profondamente, si trovano in R. HIRZEL, *Untersuch. zu Cic. s phil. Schr.*, II, 1, 1882, e L. STEIN, *Die Psychologie der Stoa*, I, II, 1886, 1888.

Se Erillo chiamava sommo bene e fine ultimo della vita il conoscere, egli ritornava con ciò da Zenone ad Aristotele; mentre Aristone tentava di mantenere l'unione fra lo Stoicismo e il Cinismo, disprezzando non solo la cultura, ma non volendone sapere neanche della Dialettica e della Fisica · quella inutile, questa superiore alla conoscenza umana. Quanto all'Etica, egli attribuiva valore solo ai problemi fondamentali, ma riteneva superflue le norme di vita speciali. Zenone stesso vedeva nella conoscenza teoretica la condizione necessaria dell'azione morale; e derivava dagli Accademici la partizione della filosofia in Logica, Fisica ed Etica. Per questa base sistematica della sua Etica si rifaceva da Eraclito, la cui Fisica egli preferiva ad ogni altra per la risolutezza con cui affermava che ogni cosa nel mondo è solo manifestazione di un'unica e identica sostanza originaria e che c'è un'unica Legge, determinatrice del corso delle cose e delle azioni degli uomini; lo allontanava invece dalla metafisica platonica ed aristotelica, sia il dualismo, che poneva accanto agli effetti della ragione nel mondo anche quelli della necessità, mettendo cosí in pericolo l'incontrastato dominio della ragione nella vita umana, sia l'idealismo e spiritualismo, che, anche astraendo dalle difficoltà in cui egli l'aveva impigliata, non si poteva conciliare col suo nominalismo materialistico derivatogli da Antistene, e che gli pareva anche troppo poco atto ad assicurare una salda base all'azione per poterlo accettare. Egli e la sua scuola accolsero invece decisamente nella loro filosofia la teleologia socratico-platonica con la fede nella previdenza, integrando spesso nei particolari la fisica eraclitea coll'aristotelica. Ancora maggiore è l'influenza della logica peripatetica sulla stoica, specialmente dopo Crisippo. Ma anche nell'etica Zenone cercò di attenuare, col piú grande successo, le asprezze eccessive del cinismo. La filosofia stoica non è perciò una semplice continuazione della cinica, ma la trasforma-

zione integratrice di essa, in cui fu messo a profitto tutto ciò che potevano offrire i sistemi precedenti.

Le tre parti in cui gli Stoici distinguevano la filosofia (anche se Cleante aggiungeva alla Logica la Retorica, all' Etica la Politica, alla Fisica la Teologia) non furono sempre esposte nell' insegnamento nel medesimo ordine, e vario fu anche il valore reciproco loro attribuito, dandosi ora la preminenza alla Fisica in quanto conoscenza delle « cose divine », ora all' Etica come la scienza più importante per l'uomo. Zenone e Crisippo sono tra quelli che cominciavano con la Logica, passavano quindi alla Fisica, per terminare coll' Etica.

§ 68. La Logica stoica.

Sotto il nome di Logica, introdotto probabilmente da Zenone, gli Stoici, dopo Crisippo, comprendevano tutte quelle ricerche che si riferiscono al discorso interiore ed esteriore, λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός; e la dividevano perciò in Retorica e Dialettica, alla quale ultima ora viene subordinata ora coordinata la dottrina dei « criteri » e delle determinazioni dei concetti. La Dialettica poi è distinta nella dottrina del σημαῖνον (ciò che indica) e del σημαινόμενον (ciò ch'è indicato); alla prima appartengono la Poetica, la teoria della Musica e la Grammatica, allo svolgimento delle quali lo stoicismo ha notevolmente contribuito nel periodo alessandrino e romano; la seconda corrisponde nell'insieme alla nostra logica formale; la dottrina dei «criteri» contiene la gnoseologia della scuola.

In opposizione a Platone e ad Aristotele, gli Stoici sono dichiaratamente empirici. Se già Antistene aveva riconosciuto reale solo il particolare, Zenone ne trae la conseguenza che anche ogni conoscenza deve muo-

vere dalla percezione dell'oggetto singolo. Secondo la dottrina stoica, l'anima, nascendo, somiglia a una tavola non scritta (donde l'espressione *tabula rasa* nella Scolastica e in Locke — cfr. anche la « tavola vuota » d'Aristotele) ; il contenuto le deve esser dato esclusivamente dagli oggetti; la rappresentazione (φαντασία) è, come dicevano Zenone e Cleante, un' impressione (τύπωσις) delle cose sull'anima, o, come voleva Crisippo, un cangiamento da esse prodotto nell'anima. La percezione ci fa conoscere anche (secondo Crisippo) gli stati d'animo e le funzioni del nostro spirito ; e siccome anche queste si riducono a fatti materiali, ogni distinzione fra percezione interna ed esterna è, per gli Stoici, inutile. Dalla percezione ha origine la memoria ; da questa l'esperienza. Per mezzo dei sillogismi passiamo dalla percezione alle rappresentazioni generali (ἔννοιαι). Le quali, in quanto derivate naturalmente da esperienze generalmente note, formano quelle « convinzioni generali » (*notitiae communes*, κοιναὶ ἔννοιαι) che precedono ogni conoscenza scientifica, e che perciò, con denominazione derivata da Epicuro e usata in questo senso, pare, la prima volta da Crisippo, furon dette προλήψεις (anticipazioni). Sulla rigorosa dimostrazione o formazione dei concetti è fondata la scienza, la cui caratteristica consiste nell'essere, in opposizione all'opinione (δόξα), una convinzione che non può esser scossa da dubbi (κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου), o un sistema di tali convinzioni. — Ora, poiché tutte le nostre rappresentazioni derivano da percezioni, il loro valore per la conoscenza dipenderà dall'esistenza, o meno, di percezioni che concordino con assoluta certezza cogli oggetti percepiti. Precisamente questo sostengono gli stoici : alcune nostre rappresentazioni sono di tal natura, che ci costringono a dar loro il nostro consenso (συγκατατίθεσθαι); esse stanno con la coscienza in tale rapporto che possono derivare solo da qualcosa di reale, e posseggono un'evidenza im-

mediata (ἐνάργεια). Perciò quando concordiamo con esse noi cogliamo l'oggetto stesso; e proprio in questa concordanza con rappresentazione di tal fatta consiste per Zenone il concetto (κατάληψις, espressione coniata da Zenone); il quale perciò (distinguendosi dall'ἔννοια) ha lo stesso contenuto della semplice rappresentazione, da cui si differenzia, peraltro, per la coscienza della sua concordanza coll'oggetto e per la sua conseguente immutabilità. Zenone chiamava una rappresentazione che produca questa coscienza, rappresentazione concettuale (φαντασία καταληπτική, cioè tale da poter concepire il proprio oggetto), affermando con ciò che la rappresentazione concettuale è il criterio della verità. Ora, siccome dalle percezioni derivano, come loro conseguenza, le «convinzioni comuni» (*notitiae communes*), anche queste potevano esser considerate come norme naturali della verità e l'αἴσθησις e la πρόληψις esser definite da Crisippo come criteri [1]). Quanto alla possibilità del sapere in genere, essa è dagli Stoici dimostrata in ultima analisi con l'asserzione che altrimenti non potrebbe esistere un'azione fondata su una convinzione razionale. A questo proposito gli Stoici caddero nella contraddizione di voler fare, da una parte, della percezione la norma della verità, e, dall'altra, di credere che solo la conoscenza scientifica possa dare un sapere assolutamente certo come esigevano non solo il loro postulato scientifico, ma anche le necessità pratiche di un sistema che fa dipendere la virtú e la felicità dell'uomo dalla sua subordinazione a una legge universale.

---

[1]) Che l'affermazione che alcuni dei primi stoici avessero posto come criterio (invece della φαντ. καταλ.) l'ὀρθὸς λόγος (Posidonio in DIOG., VII, 54) si riferisca a Zenone e a Cleante, è improbabile, e, quanto a Zenone, non concorda con SEXT., *Math.*, VII, 150 sgg., CIC., *Acad.*, II, 77, I 42. Si potrebbe pensare piuttosto ad Aristone, come sembra abbia inteso anche Posidonio

La parte della «Dialettica» che corrisponde alla nostra logica formale si occupa di ciò che è significato o espresso (λεκτόν); questo può essere o imperfetto o perfetto: concetto o proposizione. Della dottrina dei concetti la parte piú importante è la d o t t r i n a d e l l e c a t e g o r i e.

Gli Stoici ridussero le dieci categorie aristoteliche a quattro, le quali stanno fra di loro in rapporto tale, che la seguente è una piú precisa determinazione della precedente e la contiene in sé: il sostrato (ὑποκείμενον, o anche οὐσία), la qualità essenziale (τὸ ποιόν o ὁ ποιὸς sc. λόγος) che si distingue nel κοινῶς ποιόν e nell'ἰδίως ποιόν, la qualità accidentale (πὼς ἔχον) e la qualità ch'è accidentale rispetto a qualche cosa (πρὸς τί πως ἔχον).

Il concetto universale di genere in cui rientrano tutte le categorie fu da alcuni (probabilmente da Zenone) detto l'Essere, da altri (Crisippo) il qualche cosa (τί), diviso poi in Essere e Non-essere. Dei discorsi perfetti o proposizioni, sono g i u d i z i o assiomi (ἀξιώματα) quelli che sono o veri o falsi. In essi gli Stoici distinguono i semplici (categorici) e i composti, fra i quali ultimi si occuparono con particolare attenzione degli ipotetici. Cosí nella loro sillogistica diedero una tale importanza ai sillogismi ipotetici e disgiuntivi, non trattati da Aristotele, da voler considerare essi soli veri e propri sollogismi.

In conclusione, il valore scientifico di questa logica è molto modesto; e se gli Stoici ne studiarono con cura alcuni punti, il pedantesco esteriore formalismo, introdottovi specialmente da Crisippo, non era certo profittevole al progresso della scienza.

§ 69. La Fisica stoica : le cause prime e l'Universo.

L' intuizione del mondo della scuola stoica è dominata da una triplice tendenza. In opposizione al dualismo della metafisica platonico-aristotelica, essa afferma l'unità delle cause prime e dell'ordinamento del mondo che ne proviene: è monistica, e, in opposizione all' idealismo dell'altra, realistica, anzi materialistica. Nondimeno, però, come esigevano anche i suoi principii etici, vuole che tutto nel mondo sia opera della ragione, e che il suo primo principio sia la ragione assoluta : la sua posizione è essenzialmente teleologica, e il suo monismo si risolve nel panteismo.

Realtà sono per gli Stoici soltanto i corpi. Reale, essi dicono, è ciò che agisce e patisce : ora l'agire e il patire è proprio solo degli esseri materiali. Tra i quali essi comprendono, perciò, non solo tutte le sostanze, non eccettuate l'anima umana e la divinità, ma anche tutte le proprietà delle cose ; queste dovevano consistere in qualcosa di materiale, nelle correnti d'aria (πνεύματα), che si espandono nelle cose e danno loro quella tensione (τόνος) che le tiene insieme. E poiché questo doveva valere naturalmente anche per la materia animata, anche le virtù, gli affetti, la saggezza, il camminare ecc., come stati dell'anima, son detti corpi ed esseri viventi; che il vuoto, il luogo, il tempo e il pensato (λεκτόν) non dovessero essere anch'essi materiali, era una incongruenza, sebbene inevitabile. Per potere spiegare dal loro punto di vista come l'anima si espanda attraverso il corpo, le qualità delle cose attraverso le cose in tutta la loro estensione, gli Stoici negavano, nella loro dottrina della κρᾶσις δι' ὅλων, l' impenetrabilità dei corpi, sostenendo che un corpo può pervadere tutte le parti di un altro senza per ciò

formare una materia sola con esso. Nonostante il loro materialismo, essi distinguono la materia dalle forze che in essa operano. La materia, presa per se stessa, è concepita priva di qualità, le quali le derivano dalla forza razionale (λόγος) che la pervade; già il riempimento dello spazio proviene da due movimenti, uno di condensamento, verso l'interno, l'altro di rarefazione, verso l'esterno. Tutte le forze agenti nel mondo possono provenire solo da un'unica forza originaria, come dimostrano l'unità del mondo, il complesso organico e l'armonia di tutte le sue parti. Al pari di ogni realtà, deve anch'essa essere concepita come materiale, e piú precisamente come soffio (πνεῦμα) caldo, o, ciò che è lo stesso, come fuoco: poiché il calore genera, anima e muove tutto. Ma, d'altra parte, la perfezione e la finalità del mondo, e specialmente la razionalità della natura umana, mostra che questa causa prima deve essere insieme razionalità perfetta, l'essere piú buono ed amico dell'uomo: in una parola, la Divinità. Che è tale appunto perché consta di materia perfettissima. Poiché tutto nel mondo deve ad essa le sue qualità, il movimento e la vita, essa deve stare rispetto all'universo nel medesimo rapporto della nostra anima rispetto al nostro corpo: essa pervade tutte le cose come pneuma o fuoco artistico (πῦρ τεχνικόν) che le anima comprendendo in sé le loro forme seminali (λόγοι σπερματικοί): è l'anima, lo spirito (νοῦς), la ragione (λόγος) del mondo, la provvidenza, il fato, la natura, la legge universale, ecc.; tutti questi concetti, infatti, designano il medesimo oggetto da differenti punti di vista.

Ma come nell'anima dell'uomo, sebbene sia presente in tutto il corpo, si distingue la parte dominante (l'ἡγεμονικόν) dalle altre, e ad essa viene assegnata una sede determinata, cosí è dell'anima dell'Universo: la Divinità o Zeus deve aver sede nell'estrema sfera che circonda il mondo (secondo Archedemo nel centro, secondo Cleante nel sole), donde si diffonde per tutto.

Ma la sua differenza dal mondo è soltanto relativa, soltanto quella che intercede fra il Divino immediato e il mediato: in sé, essi sono un'unica e medesima sostanza, di cui una parte assume la forma del mondo, l'altra conserva la propria forma originaria, e in questa forma si pone di fronte all'altra come causa efficiente o divinità.

Per formare il mondo, la Divinità trasformò una parte del vapore igneo di cui è composta prima in aria, poi in acqua, a cui rimase immanente come forza creatrice (λόγος σπερματικός); sotto la sua azione, una parte dell'acqua precipitò come terra, un'altra rimase acqua, una terza divenne aria, da cui, per eccessiva rarefazione, si accese il fuoco elementare. Cosí si formò il corpo del mondo, distinguendosi dalla sua anima, la Divinità. Come quest'opposizione è sorta nel tempo, col tempo deve anche sparire: compiutosi il presente periodo della vita del mondo, un incendio cosmico muterà tutte le cose in una enorme massa di vapore igneo: il mondo è riassorbito da Zeus, per uscirne di nuovo al momento stabilito.

La storia del mondo e della divinità si muove, perciò, in un ciclo senza fine di creazioni e di distruzioni. Poiché questo ciclo segue sempre le medesime leggi, tutti gli innumerevoli mondi che si succedono sono cosí indistinguibilmente simili, che in ognuno di essi si ritrovano, fino nei minimi particolari, le stesse persone, cose ed avvenimenti degli altri. Un' inviolabile necessità, uno strettissimo concatenamento di cause ed effetti determina ogni avvenimento; ciò è perfettamente logico in un sistema cosí rigorosamente panteistico, ed è espresso nelle definizioni stoiche del fato o destino, della natura e della provvidenza. Neppure la volontà umana si sottrae a questo determinismo: l'uomo opera liberamente in quanto è il suo impulso (ὁρμή) che lo determina; anche ciò ch' è disposto dal destino può farlo liberamente, cioè dandovi la sua adesione; ma la sua azione è determinata dalle circostanze: *vo-*

lentem fata ducunt, nolentem trahunt. Su questo rapporto di tutte le cose (συμπάθεια τῶν ὅλων) riposa l'unità; sulla razionalità della causa originaria, da cui esso dipende, la bellezza e perfezione del mondo. Quanto maggiore era la cura con cui gli Stoici si studiavano di rafforzare la loro fede nella provvidenza mediante prove di ogni sorta, tanto meno essi potevano sottrarsi al cómpito di dimostrare la assoluta perfezione del mondo e di difenderla dalle molte obiezioni che facilmente sorgevano per i molti mali di esso. Autore primo di questa teologia e teodicea fisica sembra sia stato Crisippo; ma proprio di lui sappiamo anche che formulò la tesi che il mondo sia stato formato per gli uomini e per gli Dei e che la sostenne con una teleologia oltremodo cavillosa e formale. E se il pensiero centrale della teodicea stoica, che la stessa imperfezione del particolare serva alla perfezione dell'universale, è divenuto il modello di tutti i consimili tentativi posteriori, il cómpito di porre in armonia il male morale col loro determinismo teologico era per gli Stoici tanto piú grave, quanto piú nettamente ne facevano risaltare l'estensione e la forza.

§ 70. La Natura e l' Uomo.

Nella loro concezione della natura, gli Stoici, come era logico, date le condizioni della scienza naturale del tempo, si tennero più vicini ad Aristotele che ad Eraclito.

Tranne alcune eccezioni di poco conto, seguirono Aristotele nella loro dottrina dei quattro elementi; e se sentirono il bisogno di aggiungervi un quinto, l'etere, questo si dovette alla loro distinzione fra il fuoco etereo e il terrestre: il primo si doveva muovere circolarmente, il secondo rettilineamente.

Gli Stoici ripetono spesso che gli elementi della materia si tramutano continuamente gli uni negli altri, che tutte le cose sono in perenne mutamento, e che su questo, appunto, si basa l'unità del mondo. Non è loro intento negare con Eraclito la salda esistenza delle cose; ma il divenire non vien limitato con Aristotele al mondo sublunare.

Nelle loro rappresentazioni dell' Universo, gli Stoici si attennero alle opinioni dominanti.

Essi pensano che gli astri siano fissati nelle loro sfere; che il loro fuoco si alimenti delle evaporazioni della terra e delle acque; che la loro divinità e razionalità derivi dalla purezza di questo fuoco. Gli esseri naturali son divisi in quattro classi, che si distinguono a seconda che lo πνεῦμα formatore del mondo operi nelle sostanze inorganiche come pura ἕξις, cioè come coesione (ἔχειν) delle loro parti, nelle piante come natura formatrice (φύσις), negli animali come anima appetitiva, negli uomini come anima razionale.

Tra gli esseri naturali un profondo interesse offre agli Stoici solo l'uomo, e, nell'uomo, la sua anima. La quale, come ogni realtà, è di natura corporea e nasce per la via fisica della generazione: la sua materia è però purissima e nobilissima, parte del fuoco divino, disceso dall'etere nel corpo fin dal primo apparire dell'uomo, e passato ai figli dai genitori come un germoglio della loro anima. Questo fuoco dell'anima si nutre del sangue, e nel centro della circolazione sanguigna, nel cuore, ha sede (secondo Zenone, Cleante, Crisippo ecc., dai quali solo pochi si discostano) la parte egemonica dell'anima (l' ἡγεμονικόν). Da cui si estendono verso gli organi corrispondenti le sue sette propaggini, cioè i cinque sensi e le facoltà del linguaggio e della generazione. Ma la sede della personalità è nella parte egemonica, ossia nella ragione, a cui appartengono le facoltà dell'anima superiori e inferiori e a cui inoltre spettano l'adesione alle rappresentazioni e le

decisioni della volontà ; queste e quella, però, solo nel senso permesso dal determinismo stoico. Secondo Cleante tutte le anime, secondo Crisippo invece solo quelle che se ne siano procurata la forza necessaria, le anime dei saggi, devono durare dopo la morte, fino alla fine del mondo, per ritornare poi, con ogni altra cosa, alla Divinità. La limitata durata di questa sopravvivenza non impedí però agli Stoici, e specialmente ad un Seneca, di rappresentare con colori simili a quelli di Platone e dei teologi cristiani la beatitudine della vita superiore dopo la morte.

§ 71. L' Etica stoica : caratteristiche generali.

Anche se è vero che tutto ubbidisce alle leggi universali, solo l'uomo però è capace, in grazia della sua ragione, di conoscerle e di seguirle coscientemente : ecco il motivo centrale dell'etica stoica. Il suo principio supremo è il vivere conforme a natura, l'ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.

Non è probabile che appena i seguaci di Zenone abbiano formulato per la prima volta questo principio, mentre egli si sarebbe limitato all' ὁμολογουμένως ζῆν, all'esigenza di una condotta di vita in sé coerente; tanto piú che Diogene (VII, 87) afferma recisamente proprio il contrario e che già il maestro di Zenone, Polemone, aveva posto l'esigenza della vita secondo natura. E se Cleante definiva la natura a cui deve conformarsi la nostra vita come la κοινὴ φύσις, e Crisippo come l'universale e particolarmente l'umana, la correzione è puramente verbale. L' istinto naturale piú comune è l' istinto di autoconservazione ; per ogni essere ha valore (ἀξία) solo ciò che serve alla propria conservazione e contribuisce alla propria felicità (εὐδαιμονία, εὔροια βίου). Per gli esseri ragionevoli ha perciò valore

solo ciò che è razionale: solo la virtú è bene, solo in essa consiste la felicità, che non è perciò condizionata da altro (la virtú è αὐτάρκης πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν). Cosí, per converso, unico male è la malvagità (κακία). Tutto il resto è i n d i f f e r e n t e (ἀδιάφορον): la vita, la salute, gli onori, i beni ecc. non sono beni; la morte, le malattie, le offese, la povertà ecc. non sono mali. Meno di ogni altra cosa può esser considerato come bene, o come il sommo bene, il piacere, ed esser desiderato per se stesso; esso è una c o n s e g u e n z a della nostra attività, se virtuosa (poiché solo l'agire rettamente procura vera soddisfazione), ma non può mai costituirne il fine. Anche se non tutti gli Stoici si spinsero tant'oltre come Cleante, che addirittura non lo voleva considerare fra le cose conformi a natura, tutti però concordemente negarono che, preso per se stesso, abbia qualsiasi valore, e cercarono perciò la felicità propria del virtuoso solo nella liberazione dai turbamenti, nella tranquillità dell'animo, nell' indipendenza interiore. E poichè la virtú sola è bene per l'uomo, l'aspirare ad essa costituisce la legge universale della sua natura: concetto questo della legge, del dovere, che viene affermato dagli Stoici piú decisamente che non dai moralisti precedenti. Ma dato che in noi, oltre agli impulsi razionali, esistono anche gli irrazionali e indisciplinati, ossia gli a f f e t t i [1]) (che Zenone riduceva a quattro fondamentali: piacere, desiderio, dolore e paura), l'etica stoica ha il carattere essenziale di una lotta contro gli affetti che sono irragionevoli e morbosi (ἀρρωστήματα e, qualora siano abituali, νόσοι ψυχῆς) e che devono essere non solo moderati (come volevano gli Accademici e i Peripatetici), ma addirittura sradicati: nostro cómpito è liberarci dagli affetti, raggiungere l'a p a t i a.

---

[1]) Πάθος, ora definito come ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις od ὁρμὴ πλεονάζουσα, cioè come «impulso sregolato», ora come falsa κρίσις o δόξα.

Al contrario degli affetti, la virtú consiste nella natura razionale dell'anima. Sua prima condizione è saper bene ciò che si deve fare e ciò che si deve non fare; poiché noi (dice Zenone con Socrate) aspiriamo sempre a ciò che riteniamo un bene, anche se è in potere nostro di dare o no la nostra adesione a un'opinione in proposito. La virtú vien perciò definita come conoscenza; la malvagità come ignoranza, gli affetti come falsi giudizî di valore. Alla conoscenza morale gli Stoici pensano unite cosí immediatamente la forza del pensiero e quella della volontà (τόνος, εὐτονία, ἰσχύς, κράτος), su cui insistette specialmente Cleante, che anche in essa si può cercare l'essenza della virtú. Radice comune di tutte le virtú diceva ZENONE la saggezza (φρόνησις), CLEANTE la forza d'animo (ἰσχύς, κράτος), ARISTONE, la salute dell'anima; dopo CRISIPPO fu ricercata generalmente nella sapienza (σοφία) come scienza del divino e dell'umano. Da essa dovevano trarre origine quattro virtú cardinali, distinte alla lor volta in altre: saggezza, fortezza, temperanza (σωφροσύνη) e giustizia. CLEANTE al posto della saggezza poneva la costanza (ἐγκράτεια). Per ARISTONE (e in fondo anche per CLEANTE) le varie virtú dovevano distinguersi solo per l'oggetto in cui si esteriorizzano; mentre CRISIPPO e gli stoici posteriori pensarono che vi fossero tra di esse differenze intime qualitative. Anch'essi però seguitarono a credere che, come espressioni d'una stessa ed unica disposizione di spirito, esse fossero indissolubilmente unite; dove è una virtú, necessariamente devono esservi anche tutte le altre, dove un difetto, tutti i difetti: tutte le virtú hanno perciò lo stesso valore, tutti i difetti lo stesso demerito. Infatti quel che importa è la disposizione di spirito: essa sola fa dell'adempimento del dovere (τὸ καθῆκον) un'azione morale (κατόρθωμα): in quale forma poco importa. Tale disposizione di spirito poteva esserci, secondo gli Stoici, o non esserci affatto. Virtú e mal-

vagità sono qualità che non tollerano distinzioni di grado (διαθέσεις, non semplici ἕξεις): fra di loro non esiste nessun momento intermedio: non si possono possedere parzialmente, ma si deve possederle o no; si può essere soltanto virtuosi o malvagi, saggi o folli; perciò il passaggio dalla insensatezza alla saggezza è istantaneo: chi va oltre (προκόπτοντες) appartiene ancora agli insensati. Il saggio è l'ideale di ogni perfezione; e poiché questa è l'unica condizione della felicità, è anche l'ideale di ogni felicità; il non-saggio, di ogni malvagità e infelicità. Solo il saggio (come si dimostra con pathos declamatorio) è libero, bello, ricco, felice ecc.; possiede ogni virtú e conoscenza, opera sempre in ogni cosa solo secondo giustizia, è il solo vero re, uomo politico, poeta, profeta, guida ecc., è assolutamente libero da bisogni e passioni, è l'unico amico degli Dei. La sua virtú non può andare perduta (o tutt'al piú, come ammetteva Crisippo, solo per malattia mentale); la sua felicità uguaglia quella di Zeus e non può accrescersi col tempo. L'insensato è invece affatto malvagio e misero, schiavo, mendico, ignorante: non può fare nulla di bene, non può che sbagliare; tutti gl'insensati sono pazzi (πᾶς ἄφρων μαίνεται). Insensati, credevano gli Stoici, son tutti gli uomini, tranne poche eccezioni quasi insignificanti: persino agli uomini politici e agli eroi piú celebrati è concesso al massimo, con poca conseguenza, di essere stati affetti dagli errori comuni in misura minore degli altri. Gli Stoici posteriori, come Seneca, dipinsero l'intensità e la profondità della tendenza umana al peccato con colori spesso non meno vivaci di quelli usati dai teologi cristiani contemporanei e posteriori.

In tutto ciò gli Stoici seguono fondamentalmente i principii del cinismo, pur con quelle differenze che risultavano dalla loro motivazione ed esposizione scientifica. Zenone stesso non poteva nascondersi che quei principii abbisognavano di profonde attenuazioni e limi-

tazioni: attenuazioni che non solo erano la condizione per potere oltrepassare gli angusti limiti di una setta e divenire una forza storica, ma che erano anche la necessaria conseguenza delle premesse dell'etica stoica.

Infatti un sistema che poneva come norma nella vita pratica la conformità alla natura, nella teoretica la convinzione generale, non poteva mettersi in contraddizione così stridente con nessuna delle due, come avevano fatto, senza difficoltà, Antistene e Diogene. Nell'agatologia furon distinte, fra le cose moralmente indifferenti, tre classi: la prima comprende ciò che è conforme a natura e possiede quindi un valore (ἀξία), è desiderabile, e, in sé, preferibile (προηγμένα); la seconda, ciò che è innaturale e non ha valore alcuno (ἀπαξία), e perciò è da evitare (ἀποπροηγμένα); la terza, ciò che non ha né valore né disvalore, l'adiafora in stretto senso. ARISTONE, che combatté questa distinzione e che riponeva nella perfetta indifferenza il fine supremo (τέλος) dell' uomo, per questo suo ritorno da Zenone ad Antistene incorse nel rimprovero di rendere assolutamente impossibile qualsiasi azione movente da precise ragioni; Erillo si allontanò da Zenone sostenendo che una parte di ciò che è moralmente indifferente, senza aver valore rispetto al fine ultimo della vita (τέλος), poteva pur possedere un fine proprio subordinato (ὑποτελίς).

Solo con questa modificazione della loro agatologia fu possibile agli Stoici trovare un punto di contatto coi cómpiti della vita reale: sebbene nella pratica se ne facesse non di rado un uso che non concordava colla rigidezza dei principii stoici. Alla relazione con ciò che si deve desiderare o evitare si riportano i doveri condizionati o «medî» (μέσα καθήκοντα), distinti dai perfetti o κατορθώματα [1]); in quelli, infatti, si

---

[1]) Gli stessi termini designano anche la distinzione fra legalità e moralità.

tratta di precetti che posson perdere il loro valore in determinate condizioni. Come un valore condizionato si può, anzi si deve, accordare a certe adiafore, anche l'apatia del saggio viene ridotta tanto, da ammettere che anche in lui si manifestino i principii degli affetti senza che però guadagnino la sua adesione, e persino che certe passioni razionali (εὐπάθειαι) si trovino soltanto in lui. Gli Stoici, che quasi non osarono chiamare saggio nemmeno uno dei loro, con tanto maggiore dubbiezza si espressero sul conto di un Socrate e d'un Diogene; ed era inevitabile che i « progredienti » si frapponessero con importanza sempre maggiore fra i folli e i savî, e che nelle descrizioni stoiche si avvicinassero a questi ultimi fino a non potersene quasi piú distinguere.

§ 72. Continuazione: la morale pratica Lo stoicismo e la religione.

Se le discussioni su singoli cómpiti e rapporti morali occuparono un posto importante nel periodo post-aristotelico, gli Stoici (fatta eccezione di Aristone) se ne occuparono in modo particolare. Essi presero a trattare anche i problemi casistici, a cui dava luogo la collisione dei doveri, con predilezione tanto maggiore quanto piú tali discussioni offrivano occasione al dispiegarsi della loro arte dialettica. Se però questo poteva avere importanza per l' influenza pratica dell'etica stoica e per la diffusione di concetti morali profondi, il valore scientifico pare non ne sia stato molto notevole, come la trattazione ne fu non di rado troppo pedantesca. Tratto caratteristico, per quel che sappiamo, era il doppio sforzo di rendere, da una parte, l'individuo indipendente nella sua coscienza morale dal

mondo esteriore, e, dall'altra, fedele ai cómpiti che derivano dalla sua posizione di dipendenza dal tutto di cui è parte. In quel riguardo lo stoicismo conserva i caratteri che lo designano come una derivazione dal cinismo, in questo ha dei tratti per cui lo supera e lo compie La piena indipendenza da tutto ciò che non interessa la nostra vita morale; l'essere al di sopra d'ogni relazione esteriore e d'ogni condizione fisiologica, l'autonomia del Saggio, la parsimonia di un Diogene, fanno anche parte dell' ideale stoico. Se non si può esigere da tutti la condotta di vita dei cinici, essa è però degna del filosofo, qualora le circostanze lo permettano. Il principio che il carattère morale delle azioni dipende solo dal sentimento e non dalla loro esteriorità, in quanto fatti, condusse gli Stoici, come già i loro predecessori, a molte affermazioni strane e unilaterali, anche se ciò che si rimprovera loro in questo riguardo è mera ipotesi appaia conseguenza delle dottrine da essi combattute.

Per assicurare infine all'uomo l' indipendenza in qualsiasi caso, gli Stoici giustificavano il suicidio (ἐξαγωγή), non solo come riparo nella estrema necessità, ma anche come la maggiore conferma della libertà morale; un passo con cui si dimostra che anche la vita è una cosa indifferente, e al quale si è autorizzati quando qualche circostanza faccia sembrare piú naturale abbandonare la vita terrena anzi che rimanervi piú a lungo. Zenone, Cleante, Eratostene, Antipatro e molti altri Stoici morirono di morte volontaria.

Come lo Stoico si contrappone nella sua indipendenza a tutto ciò che non è lui stesso, altrettanto strettamente si sente congiunto coi propri simili. Grazie alla sua razionalità, l'uomo intende se stesso come parte dell'Universo, ed è perciò in dovere di operare per esso: si conosce simile per natura a tutti gli altri esseri ragionevoli che, uguali a lui e cogli stessi diritti, sottostanno alle stesse leggi naturali e razionali; consi-

dera come sua missione naturale vivere per gli altri. L'impulso a vivere in società è perciò immediato nella natura umana, e postula le due condizioni fondamentali d'cgni società, la giustizia e l'amore. Tutti i saggi, come dicevano gli Stoici, sono naturalmente amici; ed all'amicizia attribuiscono, in genere, cosí grande valore, che non riescono a mettere perfettamente in armonia la loro tesi dell'autonomia del Saggio con questo bisogno di amicizia. Con ciò, tuttavia, non disconoscono a tutte le altre forme di rapporti sociali la loro importanza morale. Raccomandano il matrimonio, che vogliono sia fatto con puro spirito morale; e anche se non hanno alcuna simpatia per l'attività politica, fra le scuole filosofiche della tarda antichità sono però coloro che si occuparono con maggiore profondità dei cómpiti della vita pubblica e formarono i caratteri politici piú indipendenti. Importanza di gran lunga maggiore che non l'unione dell'individuo col suo popolo ha il sentirsi tutt'uno coll'umanità intera: al posto della politica subentra il cosmopolitismo, di cui gli Stoici furono i banditori piú ferventi e piú fortunati.

Poiché base della società umana è l'uguaglianza della ragione negli individui, vi è società dove c'è spiritualità. Tutti gli uomini sono fra di loro affini, tutti hanno la stessa origine e la stessa missione, tutti sottostanno ad un'unica Legge, cittadini di un medesimo Stato, membra di uno stesso corpo. Tutti hanno, in quanto uomini, diritto alla nostra benevolenza; anche gli schiavi possono richiedere da noi il rispetto del loro diritto, mostrarsi degni della nostra stima: anche ai nostri nemici noi dobbiamo, quali uomini, la mitezza del perdono e l'appoggio volenteroso, come proclamarono spesso ed energicamente gli Stoici del periodo romano. Questo cosmopolitismo è la piú profonda delle caratteristiche che fanno dello Stoicismo lo schietto rappresentante del periodo ellenistico-roma-

no conferendogli una certa importanza, che non va però esagerata, rispetto al sorgere e al diffondersi del Cristianesimo.

Se si svolge ancora maggiormente il concetto dell'unità di tutti gli esseri razionali, ne viene il concetto del mondo come una comunità di Dei e di uomini [1]), e l'esigenza di un'incondizionata sottomissione alle leggi e agli ordini di essa. Proprio in questo, nell'ubbidienza alle leggi universali e nella rassegnazione al fato raccomandataci dagli Stoici con tanta insistenza, consiste, per essi, l'essenza della religione. Pietà è conoscenza della venerazione degli Dei (ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας, Diog., VII, 119; Stob., II, 7, 5 b 2), che, essenzialmente, consiste nel rappresentarseli rettamente, nell'ubbidire alla volontà loro, nell'imitare la loro perfezione (Sen., *ep.*, 95, 47; Epict., *Ench.* 31, 1), nella purezza del cuore e della volontà (Cic., *De nat. deor.*, II, 71, Sen., *Fr.*, 123); in una parola, nella saggezza e nella virtú. La vera religione non è diversa dalla filosofia; e perciò gli stoici trovavano molto da obiettare a quel che di estraneo conteneva la religione popolare. La rozzezza della religione antropomorfica, la poca dignità dei racconti mitici sugli Dei e gli Eroi, l'insulsaggine delle cerimonie tradizionali, furono, a cominciar da Zenone, criticate da tutti i membri della scuola, ma da nessuno piú aspramente che da Seneca. Nonostante questo, gli Stoici, tutto sommato, non sono avversari, ma difensori della religione popolare: sia perché, pare, vedessero in quel suo essere universalmente accettata una prova della sua verità, sia, sopra tutto, perché non potevano decidersi a togliere alla massa degli uomini un sostegno morale in-

---

[1]) Σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων (Diog., VII, 138; Stob., I, 21. 5, secondo Posidonio e Crisippo); νομίζει εἶναι πολίτης τῆς τοῦ Διὸς πόλεως, ἣ συνέστηκεν ἐξ ἀνθρώπων τε καὶ θεῶν (Musonio in Stobeo, III, 40. 9).

dispensabile. La teologia filosofica doveva formare il contenuto vero e proprio della mitologia; nei cui Dei doveva essere onorato, immediatamente e mediatamente, il Dio unico dello Stoicismo: immediatamente sotto la forma di Zeus, mediatamente sotto quella degli altri Dei, in quanto essi non sieno altro che rappresentazioni della potenza divina che ci si mostra negli astri, negli elementi, nei frutti della terra, nei grandi uomini e benefattori dell'umanità. Il mezzo di cui gli Stoici si servirono per mostrare nei miti questa verità filosofica (il φυσικὸς λόγος) fu l'interpretazione allegorica: procedimento poco usato prima di loro (cfr. per Metrodoro di Lampsaco il § 25, per Antistene il § 37), ma che da essi, e secondo ogni probabilità già fin da ZENONE, fu innalzato a sistema e fu subito applicato da CLEANTE e CRISIPPO cosí ampiamente, e con arbitrio e mancanza di gusto tali, da poter essere appena superati dai loro successori nel campo pagano, giudaico e cristiano. Similmente della profezia, a cui gli Stoici attribuivano il piú alto valore, trattarono ZENONE, CLEANTE, SFERO, ma specialmente CRISIPPO e i suoi successori. Anche l'Irrazionale fu artisticamente razionalizzato: grazie al coordinamento (συμπάθεια) di tutte le cose, avvenimenti futuri dovevano essere preannunciati da certi segni naturali, la cui conoscenza ed interpretazione è resa possibile sia da una naturale attitudine umana basata sull'affinità fra Dio e gli uomini, sia dall'osservazione scientifica. Non c'era nessun racconto di predizioni avveratesi, per quanto straordinaria e incredibile, che non abbian saputo giustificare in questo modo. Perciò, forse anche prima di Panezio, gli Stoici potevano distinguere una triplice teologia: quella dei filosofi, dei politici e dei poeti. E se a quest'ultima, che in realtà non è altro che la mitologia della religione popolare, potevano muovere ancora aspre critiche, non mancarono perciò di respingere energicamente ogni serio at-

tacco alla religione esistente, come mostrano, fra l'altro, la condotta di Cleante contro Aristarco di Samo — che in un suo scritto polemico (DIOG., VII, 174) incolpava di ateismo perché faceva muovere la Terra, «centro del mondo» (PLUT., *De fac. lun.*, 923 A) — e l'asprezza di Marco Aurelio contro i cristiani.

II.

La filosofia epicurea.

§ 73. Epicuro e la sua scuola.

Epicuro, figlio dell'ateniese Neocle, nacque nel gennaio (7 *Gamelion*) del 341 av. Cr., in Samo. Iniziato da Nausifane alla filosofia di Democrito, e scolaro anche del platonico Pamfilo, egli esercitò l'insegnamento prima in Colofone, Mitilene e Lampsaco, e, dopo il 307-6 av. Cr., in Atene. Il suo giardino divenne il luogo di convegno di un gruppo di persone, in cui c'erano anche donne, che, piene di incondizionata ammirazione per lui e la sua dottrina, univano agli studii filosofici un'intima, cordiale amicizia. Epicuro espose le proprie dottrine in un gran numero di scritti, stilisticamente assai poco curati [1]). Dopo la sua morte,

---

[1]) Dei pochi scritti conservati in Diog., X, delle reliquie dei perduti, eccettuata l'opera ercolanense π. φύσεως e dei dati trattine, ha curato un'edizione critica l'Usener (*Epicurea*, 1887); l'ha completata con una raccolta di sentenze scoperta in Roma il Wotke (*Wiener Stud.*, X (1888), 178 sgg.) — Numerosi altri documenti della dottrina epicurea son stati trovati in Ercolano, per gran parte scritti di Filodemo e i frammenti di Diogene di Inoanda (200 ca. d. Cr.), scoperti sulla parete di un portico, recentemente editi dal Wil-

avvenuta nel 271-70 av. Cr., ERMARCO assunse la direzione della scuola: il suo scolaro prediletto METRODORO di Lampsaco e POLIENO erano già morti prima di lui. Accanto a questi devono ricordarsi, fra i discepoli personali di Epicuro, tra cui fu probabilmente anche POLISTRATO successore di Ermaco, COLOTE e lo storico IDOMENEO. A Polistrato successe DIONISIO, a questi, BASILIDE. Nel secondo quarto del II sec. troviamo PROTARCO di Bargilion, nel terzo o quarto, DEMETRIO laconico e APOLLODORO ὁ κηποτύραννος. Contemporaneo di Protarco è il matematico FILONIDE di Laodicea siriaca. Ampia diffusione raggiunse la scuola nel mondo romano, in cui, già intorno alla metà del II sec. av. Cr., incontrò successo C. AMAFINIO, con esposizioni latine della dottrina epicurea. Scolaro e successore di Apollodoro, ZENONE di Sidone insegnò con grande successo in Atene fino al 78 av. Cr., Cicerone udí in Roma verso il 90 av. Cr. il di lui compagno e poi successore FEDRO. A cui successe in Atene PATRONE; mentre in Roma svolgevano la loro attività, intorno al 50 av. Cr., SIRONE (Schirone), maestro di Virgilio, e FILODEMO. Nella stessa epoca visse il poeta della scuola, LUCREZIO CARO (probabilmente dal 96 al 55 av. Cr.). Conosciamo poi molti altri nomi di epicurei, fra cui quello della loro ardente protettrice PLOTINA, moglie di Traiano. La scuola, la cui diffusione verso il 230 d. Cr. è attestata da DIOG., X, 9, e ancora verso il 320 da LATTANZIO, *Inst.*, III, 17, si spense nel IV sec. d. Cr. Ma la sua capacità di svolgimento fu piccola. E se è vero che ad Epicuro premeva che i suoi scolari rimanessero fedeli alla lettera delle sue dottrine (DIOG., X, 12), vi riuscí perfettamente:

LIAM (1907). Ma la fonte piú importante è LUCREZIO, *De natura rerum*, ediz., con commento, del LACHMANN (1850); MUNRO (5ª ediz., 1903); BRIEGER (1894); GIUSSANI (1896 sgg.).

non conosciamo, infatti, alcun tentativo degno di nota di un ulteriore svolgimento della dottrina.

§ 74. Il Sistema epicureo: generalità. Canonica.

Il suo sistema filosofico è per Epicuro, in modo ancor piú esclusivo che per Zenone, un semplice mezzo per la vita pratica. Egli faceva poco conto della ricerca scientifica e delle scienze matematiche, a cui rimproverava di non essere utili e di non corrispondere alla realtà: le sue conoscenze erano, in tutt' e due quei campi, affatto insufficienti. Ma anche fra le scienze filosofiche attribuiva valore, nel campo della Dialettica, solo alle ricerche sul criterio, e chiamò perciò Canonica questa parte del suo sistema. Della Fisica diceva che ne abbiamo bisogno solo per il fatto che la conoscenza delle cause naturali ci libera dal timore degli Dei e della morte; mentre quella della natura umana ci mostra ciò che bisogna desiderare e che fuggire. Cosí neppure questa parte della filosofia ha un valore suo proprio.

Come dalla unilateralità pratica dello Stoicismo dipendono il suo empirismo e il suo materialismo, lo stesso fenomeno si manifesta, con caratteri ancora piú accentuati, in Epicuro. Corrisponde perfettamente ad un'etica che pone l' individuo affatto isolato, il considerare come realtà originaria solo l'essere singolo nella sua materialità, e fonte delle nostre rappresentazioni unicamente la sensazione. Se l'uomo considera come suo piú alto cómpito assicurare la propria vita da turbamenti, egli non seguirà nell' Universo le traccie di una ragione a cui si debba appoggiare e alle cui leggi sottomettersi, né tenterà di dare colla conoscenza di queste leggi un fondamento teoretico alla propria

vita. Il mondo gli appare come un meccanismo in cui cerca di adattarsi come meglio può, ma che non prova il bisogno di conoscere più di quel tanto da cui dipendono il bene e il male suoi proprî. Possono perciò bastare l'esperienza e l'intelletto naturale senza grande apparato logico.

In conformità di questa sua posizione, Epicuro considera nella CANONICA come criterio della verità nel campo teoretico la percezione, nel pratico (v. § 76) il sentimento di piacere e di dolore. La percezione è evidenza immediata (ἐνάργεια), ed è sempre vera: di essa non possiamo dubitare senza rendere impossibile, insieme al conoscere, anche l'azione. Le illusioni dei sensi non provano affatto il contrario; poiché l'errore non consiste nella percezione, ma nel giudizio: l'immagine che credevamo di vedere ha realmente agito sulla nostra anima: solo che non dobbiamo credere che le corrisponda un oggetto o che essa lo renda completamente. (Ma in che cosa si possano distinguere le immagini a cui corrisponde un oggetto da quelle a cui non corrisponde, noi non sappiamo). Dalle percezioni hanno origine, in virtú della memoria, rappresentazioni o concetti generici (προλήψεις), poiché ciò che si percepisce ripetutamente si imprime nella memoria. Siccome questi concetti si riferiscono a percezioni precedenti, sono anch'essi sempre veri: perciò, accanto alle percezioni (αἰσθήσεις) e ai sentimenti (πάθη), anche i concetti devono essere annoverati fra i criterî. A cui appartengono inoltre le rappresentazioni fantastiche (φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας), in quanto anch'esse derivano, secondo Epicuro, da immagini obbiettive presenti attualmente all'anima. Solo quando usciamo dalla percezione come tale, quando dal conosciuto ci formiamo un'opinione (ὑπόληψις) di ciò che ignoriamo, sorge il problema se questa opinione sia vera o falsa; per essere vera, un'opinione, se si riferisce ad avvenimenti futuri, deve essere confermata

dall'esperienza; se concerne le cause recondite dei fenomeni, non può esserne contraddetta. Epicuro (in Diog., X, 32) enumera quattro vie per cui dalle percezioni si giunge alle ipotesi (ἐπίνοιαι); ma una teoria scientifica dell' induzione non si trova né in lui né nella sua scuola, per quanto sia degno di nota il tentativo fatto da Zenone di Sidone, come risulta dall'opera di Filodemo π. σημείων καὶ σημειώσεων, di giustificare il processo induttivo e analogico contro gli attacchi della scuola stoica.

§ 75. La Fisica di Epicuro. Gli Dei.

La Fisica di Epicuro è determinata in primo luogo dal desiderio di escludere dal corso del mondo ogni influenza di cause soprannaturali, che tolgono all'uomo la pace dell'animo e lo tengono in continuo timore di fronte a sconosciute potenze. Egli spera di arrivare a questo risultato nel modo piú sicuro con una concezione della natura puramente meccanica; e quando lo cercò fra i sistemi filosofici precedenti (egli non si sentiva né atto né capace a costruire una teoria fisica originale), nessuno corrispose al suo scopo meglio dell'atomismo di Democrito. Questo sembrava porgere anche al suo individualismo etico i migliori addentellati, era stato il primo sistema che l'avesse attirato, ed era forse quello ch' egli conosceva piú addentro. Con Democrito, Epicuro dice che tutto è composto di atomi e di spazio vuoto: le cose consistono o di aggregati (ossia di semplici ammassamenti) o di combinazioni di atomi, fra cui esistono spazi intermedii piú o meno grandi. Epicuro concepisce gli atomi come Democrito; solo che Epicuro attribuisce loro non un numero infinito di forme diverse, ma uno definito, anche se indeterminabile per la loro grandezza. Grazie alla loro gravità,

gli atomi cadono nello spazio vuoto; ma poiché in esso (come aveva obiettato ARISTOTELE) tutti cadono con uguale velocità, e perciò non potrebbero toccarsi, e poiché inoltre senza un certo movimento spontaneo immanente ai corpi originarî non potrebbero essere spezzati la necessità e il fato e rimarrebbe inesplicabile la libertà del volere negli uomini, Epicuro pensò che gli atomi di per se stessi (*sponte*) e senza alcuna causa (ἀναιτίως) si allontanassero un poco dalla linea retta. Per cui essi cozzano e si implicano a vicenda, si respingono e si spingono in alto, e ne nascono quei movimenti vorticosi che producono nelle diverse parti dello spazio infinito innumerevoli mondi, i quali, separati da interstizii vuoti (μετακόσμια, *intermundia*), si trovano nelle condizioni piú varie, tutti sorti nel tempo e tutti nel tempo destinati a sparire.

Ora, come i mondi devono esser prodotti da cause puramente meccaniche, Epicuro attribuisce il piú grande valore a una spiegazione unicamente meccanica dei singoli fenomeni naturali con esclusione di ogni teleologismo.

Ma quale debba essere questa spiegazione, egli non sa precisamente. Purché possiamo esser certi che una cosa abbia le sue cause naturali, non importa poi molto sapere quali esse siano. Per la spiegazione dei singoli fenomeni naturali, Epicuro lascia libera scelta fra tutte le ipotesi possibili, sebbene alcune possano essere piú probabili di altre; e non respinge nemmeno assurdità evidenti, come l'opinione che la luna cresca e diminuisca effettivamente, o che il sole non sia piú grande di quel che ci appare, o solo di poco.

Gli esseri viventi devono avere avuto la loro prima origine dalla Terra, e dapprincipio devono esserci state fra essi anche varie strane creature, ma si debbono essere conservate solo quelle capaci di vivere. (cfr. § 23).

Sulle condizioni prime e il graduale svolgimento dell'uomo si trovano in LUCREZIO (V, 925 sgg.) inte-

ressanti ed acute ipotesi. L'anima degli animali e degli uomini è composta, oltre che di parti di fuoco di aria e di pneuma, anche di una materia indenominabile che possiede maggiore finezza e movimento, è causa del sentire e proviene dall'anima dei genitori. Ma all'anima irrazionale (*anima*) si aggiunge nell'uomo la razionale (in LUCREZIO, *mens o animus*), di cui aveva bisogno anche Epicuro per la sua etica : essa, come lo stoico ἡγεμονικόν, ha sede nel petto, mentre l'*anima* è diffusa per tutto il corpo. Ma niente è detto della sua natura materiale. Colla morte, gli atomi dell'anima si disperdono, poiché non vengon piú tenuti insieme dal corpo. Ed Epicuro trova che proprio questo è molto consolante, poiché solo la convinzione che, dopo morte, noi non esistiamo piú, può liberarci dal timore dell'Ade. Con Democrito (da cui si differenzia solo in punti di secondaria importanza), Epicuro spiega non solo la sensazione, ma anche le rappresentazioni della fantasia (φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας) come un incontro dell'anima colle immagini (εἴδωλα) che si staccano dalla superficie dei corpi e giungono ad essa attraverso i sensi ; solo che in esse l'anima deve esser colpita da immagini i cui oggetti non esistono piú o si son formati nell'aria dalla mescolanza di varii idoli o da nuovi rapporti di atomi. Dai movimenti che le immagini che vi penetrano producono nell'anima, vengon richiamati anche movimenti precedenti di questa ; o, altrimenti : noi siamo spinti a rivolgere la nostra attenzione a quelli, fra gli innumerevoli idoli che ci sono continuamente intorno, che son simili a quelle immagini. Questo è il ricordare. Dall'unione di un ricordo con una sensazione sorge l'opinione, e, con essa, la possibilità dell'errore ; procedendo per induzione da ciò che abbiamo percepito (ossia in virtú di una attività autonoma del pensiero, la cui possibilità non è però stata spiegata), noi arriviamo a conoscere ciò che ci è ignoto. La volontà consiste in movimenti

prodotti da rappresentazioni nell'anima, da cui passano poi nel corpo. Epicuro afferma nel modo piú deciso la libertà del volere nel senso di un puro indeterminismo, in vivo contrasto col fatalismo stoico. Ma di un' approfondita disamina di questo problema non è in lui alcuna traccia.

Con questa fisica Epicuro spera di averla fatta per sempre finita col timore della morte e, insieme, con quello degli Dei. Non vuole però intaccare la fede negli Dei: sia perché l'universalità di questa fede sembra mostrare che essa riposa su una reale esperienza e che le immagini, con le quali soltanto (per quel che si è detto) egli la può spiegare, muovono, almeno in parte, da sostanze reali, per cui sono sensazioni e non semplici immagini fantastiche; sia perché egli stesso sente il bisogno di vedere realizzato negli Dei il suo ideale della felicità. Ma egli può aderire solo in parte alle comuni rappresentazioni degli Dei, a cui si oppone risolutamente per ciò che riguarda le loro relazioni col mondo. Ammette anch'egli una molteplicità di Dei, ammette anzi che sieno innumerevoli, e considera naturalissimo che abbiano la piú bella forma pensabile, l'umana. Attribuisce loro anche differenza di sesso, bisogno di nutrirsi, il linguaggio, anzi proprio la lingua greca. Ma la beatitudine e l'immortalità degli Dei, queste due fondamentali determinazioni del suo concetto della divinità, postulano, a suo parere, che gli Dei possiedano, invece della nostra massiccia corporeità, eterei corpi lucenti e che abitino con questi negli intermondi, poiché altrimenti sarebbero anch'essi colpiti dalla fine dei mondi in cui abitassero, e dalla prospettiva di questo destino sarebbero turbati nella loro beatitudine, la quale non vuole nemmeno essere gravata dalla cura del mondo e degli uomini, attribuita loro dalla fede nella provvidenza. Ma ancora piú necessaria è tale opinione d'Epicuro per la tranquillità dell'uomo, che non ha nemico piú temibile del credere che forze

superiori agiscano nel corso delle cose. Epicuro è perciò il piú deciso avversario di questa credenza sotto qualunque forma. Egli fa nascere la religione popolare dall'ignoranza, e innanzi tutto dalla paura; la dottrina stoica della provvidenza e del fato non solo viene a suo parere contraddetta dalla realtà del mondo, ma essa è anche meno consolante dell'assurdità della mitologia. Il fatto ch'egli ha liberato l'umanità da questo errore, dal timore che la gravava di fronte agli Dei (*religio*), viene dai suoi ammiratori, come LUCREZIO (I, 62 sgg.), esaltato come suo merito immortale, mentre essi lodano insieme la sua pietà e il suo attaccamento alla religione tradizionale.

§ 76. L'ETICA EPICUREA.

Epicuro, che aveva posto nella sua fisica gli atomi come principio di ogni essere, nella sua etica sostiene che gli individui siano il fine di ogni azione. La norma (κανών) per giudicare dei beni e dei mali è il nostro sentimento (πάθος); l'unico Bene incondizionato è ciò a cui tendono tutti gli esseri viventi: il piacere; l'unico incondizionato male, ciò che tutti fuggono: il dolore. Epicuro ritiene perciò, concordando fondamentalmente con Aristippo, che fine ultimo dell'azione sia il piacere, inteso non come singole sensazioni piacevoli, ma come felicità di tutta la vita: in rapporto ad esso deve regolarsi il nostro giudizio sui singoli piaceri e dolori. Crede poi che il vero valore del piacere stia solo nell'appagamento d'un bisogno, e, pertanto, nell'allontanamento di un dolore: che perciò nostro fine ultimo non sia il piacere positivo, ma la libertà dai dolori, non la commozione (κατὰ κίνησιν ἡδονή), ma la tranquillità dell'animo (καταστηματικὴ ἡδονή). E poiché la sua condizione principale è nel

nostro stato d'animo, Epicuro ritiene il piacere e il dolore spirituali incomparabilmente piú importanti dei corporei. Per quanto egli affermi apertamente e crudamente, nonostante alcune asserzioni discordanti, ogni piacere e dolore muovere dalle condizioni corporee, non manca però di osservare che sul corpo agiscono solamente i piaceri e i dolori presenti, sull'anima anche i passati e i futuri. E questi sentimenti che riposano sul ricordo la speranza o il timore, sono, a suo avviso, tanto piú forti, ch'egli si crede autorizzato a glorificare incondizionatamente il dominio dello spirito sui dolori corporei colla stessa esagerazione dei Cinici e degli Stoici. I piú cocenti dolori sono di breve durata e pongono rapidamente termine alla nostra vita; i meno violenti sono sopportabili e possono esser vinti da piaceri spirituali piú forti.

La virtú non è che una condizione della tranquillità dell'animo; ma una condizione cosí indispensabile che anche per Epicuro la felicità è ad essa indissolubilmente legata, sebbene il suo sistema non gli permetta di attribuirle un valore autonomo. L'intelletto ci libera dai pregiudizi che ci rendono inquieti dalle vuote immaginazioni e dai desiderii, e ci insegna la vera arte di vivere; il dominio di noi stessi ci garantisce, in virtú di una giusta condotta, di fronte al piacere e al dolore; il valore, in virtú del disprezzo per la morte e delle sofferenze, dai dolori; alla giustizia dobbiamo se, col non temere la pena, conserviamo la tranquillità del nostro animo. Epicuro stesso condusse una vita esemplare, e le sue sentenze ci mostrano non di rado una purezza di sentire e una dirittura di giudizio morale che va molto al di là della sua insufficiente base teoretica. Il suo ideale del saggio è strettamente affine a quello stoico; se egli non esige dal saggio né l'apatia stoica né la rinunzia al piacere dei sensi, lo fa però cosí signore dei propri desiderii da non cadere mai nell'errore. E lo dipinge

in tanta indipendenza dal mondo esteriore, e rappresenta la sua felicità cosí perfetta e la sua saggezza cosí inalienabile che egli può dire di lui, come gli Stoici, che va come un Dio tra gli uomini, e, anche se mangi pane e beva acqua, non ha nulla da invidiare a Zeus.

In conformità di questo ideale, i precetti di vita di Epicuro mirano in primo luogo a procurare all' individuo in quanto tale, colla liberazione dai pregiudizii e colla limitazione dei desiderii, un'esistenza paga di sé e indipendente dal mondo esteriore. Come egli visse straordinariamente regolato e temperato, cosí esorta alla moderazione; infatti anche dei desiderî naturali solo una parte si rivolge a ciò che è necessario; ma la grande maggioranza sono innaturali e vani, come la smania di gloria e di onori. Egli non vuole che gli impulsi dei sensi siano soffocati e non vieta neppure un piú forte godimento della vita, ma insiste fortemente nell'affermare che non ci si debba renderne schiavi; poiché quel che preme non è che si goda di poco, ma che si abbia bisogno di poco. Anche alla vita l'uomo non si deve legare incondizionatamente: Epicuro gli concede di sottrarsi colla morte a dolori insopportabili; ma crede che questo caso difficilmente si presenti.

Date le sue premesse, piú difficile riesce ad Epicuro dimostrare la necessità e l' importanza della vita sociale. Il suo sistema gli schiudeva in questo campo una sola via: l'esame dei vantaggi che derivano all'uomo dall'unirsi con altri; vantaggi che il filosofo, per cui sommo bene è l'esser libero da turbamenti, ricerca assai piú nel fatto che gli sono risparmiati dei torti che non nell'utile positivo che viene all' individuo dalla comunanza morale. Questo vale principalmente per lo Stato.

Scopo di ogni legge è la difesa della società contro l' ingiustizia da cui solo i prudenti si astengono volontariamente, conoscendone i danni, mentre la mag-

gioranza degli uomini è trattenuta solo dal timore della pena.

Godere di questa difesa, senza esser turbato nella propria pace da affanni e pericoli a cui non può sottrarsi l'uomo politico, appare al nostro filosofo la cosa piú desiderabile. Egli raccomanda perciò l'ubbidienza alle leggi, poiché infrangendo la legge non ci si libera mai dal timore della pena; ma ritiene cosa migliore astenersi dalla vita politica, qualora particolari circostanze non vogliano altrimenti; il suo motto è λάθε βιώσας. Solleva dubbî anche contro vita di famiglia e il matrimonio. Vivissimo era invece in lui e nella sua scuola il senso dell'amicizia. Se misera ne è la definizione che ripone il valore di questa comunione di anime nel vicendevole appoggio e nel sentimento di sicurezza che ne risulta, la pratica dell'amicizia superò, e di molto, questi limiti angusti. Le amicizie degli Epicurei sono famose come quelle dei Pitagorici; ed Epicuro rigettava la ipotetica comunione dei beni dei Pitagorici solo perché, fra amici, essa potrebbe essere superflua. Ma non sarebbe stato coerente ai suoi principii se avesse limitato i suoi affetti alla cerchia degli amici personali; in lui e in molti della sua scuola viene lodato anzi un dolce sentimento di amicizia per tutti gli uomini; sentimento, il quale trova espressione nella proposizione epicurea: che è piú piacevole fare il bene che riceverlo.

III.

Lo scetticismo.

§ 77. Pirrone e i Pirroniani.

Un poco anteriore alla fondazione delle scuole stoica ed epicurea è quella della pirroniana, affine ad esse nei suoi scopi pratici, ai quali però tenta d'arrivare non in virtú di una determinata convinzione scientifica, ma, al contrario, colla rinuncia a tale convinzione. Pirrone di Elide aveva probabilmente già conosciuto le dottrine della scuola eleo-megarica quando partecipò alla campagna di Alessandro in Oriente con Anassarco, dal quale può avere conosciuto la dottrina democritea delle qualità sensibili e i dubbi di Metrodoro. Deve avere avuto anche dimestichezza col soggettivismo di Protagora e di Aristippo, che possono esser considerati come precursori dello scetticismo. Piú tardi Pirrone fondò in patria, dove visse povero ma universalmente onorato, una scuola, che ebbe però scarsa diffusione. Pare che sia morto nel 275 av. Cr., a circa 90 anni di età. Non ha lasciato scritti: gli antichi stessi conobbero le sue dottrine solo attraverso Timone di Fliunte suo scolaro, che visse piú tardi in Atene, dove morí, anch'egli quasi novantenne, dopo il 241 av. Cr.

Per vivere felici bisogna, secondo Timone (Aristo-

cle in EUS., *Pr. ev.*, XIV, 18) venire in chiaro su tre punti: quale sia la natura delle cose; come ci dobbiamo contenere di fronte ad esse; e quale vantaggio ci dia questa condotta.

Alle prime due questioni si può rispondere solo che la natura delle cose ci è del tutto sconosciuta, poiché la sensazione non ci mostra la loro essenza, bensí solo la loro apparenza: le nostre opinioni sono perciò del tutto soggettive. Noi non possiamo mai affermare nulla, (οὐδὲν ὁρίζειν) né dire mai: «cosí è», ma, sempre, solo, «cosí mi sembra»: non darne un giudizio (ἐποχή, ἀφασία, ἀκαταληψία) è l'unico giusto atteggiamento di fronte alle cose. Ma se noi manteniamo questo atteggiamento, ne risulta, come crede Timone, di per sé l'atarassia o l'apatia. Chi, infatti, ha rinunziato a conoscere la natura delle cose non può attribuire ad una cosa maggior valore che ad un'altra. Egli non crederà che una cosa sia in se stessa buona o cattiva: questi concetti si fondano piuttosto sulla legge e la tradizione. Indifferente verso tutto, aspirerà solamente a una giusta disposizione dell'animo, ossia alla virtú; troverà cosí, colla pace, anche la felicità. In quanto poi è costretto ad agire, si atterrà alla verosimiglianza, alla natura e alla tradizione. Riguardo al fondamento scientifico di questa dottrina, sembra che Pirrone non abbia approfondito alcun punto particolare: i dieci tropi scettici che gli sono attribuiti da scrittori posteriori, sono sicuramente di Enesidemo (§ 89). Di Timone vengon ricordati alcuni scolari, uno dei quali ebbe a sua volta un altro scolaro: ultimi rappresentanti dello scetticismo pirronico, al cui posto sopravvenne, dopo la metà del II sec., lo scetticismo accademico.

§ 78. La nuova Accademia.

Chi diede all'Accademia questo nuovo indirizzo fu Arcesilao di Pitane in Eolia (315-4—241-0 av. Cr.), successore di Cratete. Noi conosciamo solo imperfettamente le sue dottrine, e poiché egli non aveva scritto nulla, anche gli antichi le conoscevano solo di terza mano. Egli combatté, come attesta Cicerone, (*De orat.*, III, 67), la possibilità di conoscere per mezzo dei sensi o dell' intelletto (*sensibus aut animo*) ; l'oggetto principale dei suoi attacchi era la dottrina di Zenone della rappresentazione concettuale. Contro di cui egli, insieme ad alcune obiezioni secondarie piú formali che sostanziali, sosteneva che non c' è nessuna rappresentazione che abbia in se stessa i segni certi della sua verità, come cercò di dimostrare piú particolarmente in varii modi. Pare che abbia combattuto anche la Fisica e la Teologia stoica. Con Pirrone sosteneva che a noi non rimane altro che la sospensione del giudizio (ἐποχή). Posizione, questa, a cui rimase cosí rigidamente attaccato, da non voler dare per scienza neppure quello stesso principio. Affatto incredibile è perciò l'affermazione di alcune nostre fonti, che il suo scetticismo avesse dovuto servirgli solo come punto di passaggio al dogmatismo platonico ; pare invece che fosse persuaso di rimanere fedele, proprio per questo suo scetticismo, allo spirito della dialettica socratica, quale è presentata nei dialoghi giovanili di Platone : non ammetteva però che, insieme alla conoscenza, dovesse essere negata anche la possibilità dell'azione. Infatti la rappresentazione fa muovere la volontà anche se non la si consideri una conoscenza : per agire razionalmente, basta seguire la probabilità (τὸ εὔλογον), che costituisce la norma suprema per la vita pratica.

Ad Arcesilao successe nella cattedra da lui tenuta LACIDE di Cirene, che affidò (224-2 av. Cr.) la direzione della scuola, ancor prima della sua morte, ai focesi TELECLE ed EVANDRO, a cui successe EGESINO (detto Egesilao da Clemente Aless.).

Ma di questi e degli altri accademici contemporanei non sappiamo altro se non che essi rimasero fedeli all' indirizzo dato da Arcesilao. Tanto piú grande è l'importanza di CARNEADE, che per ciò è detto il fondatore della terza o nuova Accademia, mentre Arcesilao lo è della seconda o di mezzo, Filone ed Antioco della quarta e della quinta. Quest'uomo acuto e dotto, eminente anche per la forza affascinatrice della sua eloquanza, nacque il 214-12 av. Cr., in Cirene, e probabilmente prima del 156-5, quando venne a Roma colla ambasceria dei filosofi, divenne capo della scuola, mantenendo quel posto con grande onore e successo fino al 137, anno in cui l'affidò al suo omonimo congiunto. Morí nel 129-8 av. Cr. Non ha lasciato scritti. L'esposizione delle sue dottrine fu opera dei suoi scolari, specialmente di CLITOMACO.

L' insegnamento di Carneade segna il punto culminante delo scetticismo accademico. Se Arcesilao aveva rivolto i suoi attacchi di preferenza contro la dottrina stoica del criterio, anche Carneade considerò gli Stoici, i dogmatici piú notevoli del tempo, come i suoi principali avversarî, ma trattò il problema della possibilità della conoscenza piú estesamente e sottopose le idee dei vari filosofi ad una critica piú ampia e piú profonda di quella dei suoi predecessori, mentre determinò meglio i gradi e le condizioni della verosimiglianza. Egli pose innanzi tutto il problema della possibilità della conoscenza, che credette di dover negare perché (come dimostrò precisamente) non c' è nessuna specie di convinzione che non ci inganni, nessuna vera rappresentazione a cui non siano indistinguibilmente simili delle false : non c' è quindi nessun crite-

rio della verità nel senso della « rappresentazione concettuale » stoica. Negava ugualmente la possibilità di una dimostrazione, sia perché non potrebbe esser fatta che con dimostrazioni, ossia con una petizione di principio, sia perché le premesse della dimostrazione dovrebbero esser dimostrate a loro volta, e cosí all' infinito. Venendo poi al contenuto dei sistemi filosofici, bersagliò la teologia stoica da tutte le parti. Se gli Stoici deducevano l'esistenza di Dio dall'ordinamento teleologico del mondo, Carneade impugnava questo sillogismo non meno che la giustezza della sue premesse, a cui contrapponeva i molti mali del mondo. Combatté anche il concetto di Dio, cercando (primo nella nostra disciplina) di dimostrare acutamente come la Divinità non possa esser concepita come un essere vivente razionale (ζῷον λογικόν), senza che le siano attribuite insieme qualità e condizioni che contraddicono alla sua eternità e perfezione. Noi ci limitiamo qui ad accennare solo alla sua critica del politeismo e ai suoi attacchi alla fede stoica nella profezia, con la quale stanno in relazione le sue obiezioni al determinismo stoico. Impressione ancora maggiore pare abbia fatto quella critica dei concetti morali di cui diedero una prova i due discorsi tenuti in Roma, pro e contro la giustizia, e per la quale, dietro l'esempio dei Sofisti, si serví sopra tutto del contrasto fra il diritto naturale e il positivo. Certo, noi conosciamo solo imperfettamente questa critica, poiché ciò che sappiamo di Carneade non ci dà affatto un quadro esauriente della sua attività scientifica. Conseguenza ultima del suo scetticismo fu naturalmente quella espressa già da gran tempo : l'assoluta impossibilità del sapere, l'esigenza di un' incondizionata sospensione del giudizio. Ma se già gli scettici anteriori avevano riconosciuto almeno la p r o b a b i l i t à come norma della condotta pratica, Carneade svolse ancora questo pensiero, distinguendo tre gradi di probabilità, dei quali noi

dobbiamo sforzarci di raggiungere sempre, in ogni questione, il piú alto possibile, tanto piú che questo ha importanza per la nostra felicità. Delle rappresentazioni probabili, egli diceva che alcune eran probabili in se stesse; per altre, la loro probabilità era rafforzata da quella di altre rappresentazioni ad esse collegate: per una terza classe, infine, l'analisi confermava questa impressione anche riguardo alle ultime (la *φαντασία πιθανή*, la *φ. πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος*, e la *φ. πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περιωδευμένη*). Pare che Carneade avesse anche ricercato nei particolari i caratteri da cui si può giudicare della probabilità. Come poi, partendo da questa posizione spirituale, avesse trattato i problemi dell'etica, non si può stabilire con sicurezza; è però molto probabile che egli (s'intende, colla riserva dell'*ἐποχή* scettica) abbia tenuto fermo all'antico principio accademico della vita conforme a natura e che abbia riposto la virtú nell'aspirazione ai beni naturali.

Dopo il Carneade piú giovane diresse l'Accademia per breve tempo Cratete di Tarso. A lui successe, nel 129-8, il famoso scolaro del grande Carneade, il cartaginese Clitomaco, nato nel 187-6, morto nel 110-9. Sui suoi successori cfr. § 81.

SEZIONE SECONDA

Eclettismo, nuovo scetticismo, precursori del neoplatonismo.

I.

Eclettismo.

§ 79. Sue origini e suo carattere.

Per quanto le scuole filosofiche del periodo post-aristotelico si combattessero vivacemente, era naturale che, coll'andare del tempo, la loro opposizione si attenuasse e venisse piú chiaramente in luce, nonostante questa opposizione, l'affinità delle scuole accademica peripatetica e stoica. Due momenti furono per questo riguardo di decisiva importanza: il successo assicuratosi con Carneade dallo scetticismo accademico, e i rapporti stabilitisi fra la Grecia e Roma. Quanto piú durevolmente era stata scossa la fede delle scuole dogmatiche nella inconfutabilità delle loro dottrine dalla acuta critica di Carneade, tanto piú esse dovevano inclinare a ritirarsi dalle grandi questioni teoriche, soggette a tanti dubbí, in quelle convinzioni sulle quali, nell'insieme, ci si poteva intendere, e che erano state riconosciute dal critico stesso come norme della condotta pratica, e perciò come fondamental-

mente sufficienti. D'altra parte, quanto piú forte si era fatto sentire nello stesso Carneade, per la costruzione della sua dottrina della probabilità, il bisogno di assicurarsi tali norme pratiche, tanto piú facilmente, continuando nel medesimo indirizzo, la sua scuola poteva giungere a dare la maggiore importanza a questa parte della sua dottrina, allontanandosi maggiormente dallo scetticismo; cosí ciò che per Carneade era solo probabile, assunse col tempo il carattere di una sicura certezza. Nel medesimo senso operò anche lo spirito romano, che cominciò allora ad acquistare influenza sulla scienza greca.

Dopo la conquista della Macedonia da parte dei Romani (168 av. Cr.), la Grecia era ridotta di fatto ciò che anche formalmente andava diventando sempre piú: una parte dell'impero romano. Favorite da Flaminio, da Emilio Paolo, da Scipione Emiliano e dai suoi amici, tra la Grecia e Roma si svilupparono subito relazioni scientifiche per cui venivano a Roma maestri greci, e giovani romani si recavano in numero sempre maggiore nelle scuole filosofiche di Atene e di altre città greche. Maggiore efficacia che non l'ambasceria dei filosofi, esercitò il soggiorno in Roma di Panezio unitamente al contemporaneo diffondersi dell'epicureismo fra i Romani; dal principio dell'ultimo secolo av. Cr. in poi, la filosofia greca fu per i Romani un elemento indispensabile dell'alta cultura. Anche se i Greci erano i maestri e i Romani gli scolari, era però naturale che i primi si adattassero piú o meno alle esigenze dei loro nobili e potenti uditori, e che, venendo a contatto col mondo romano, subissero anche l'influenza dello spirito creatore di quel mondo. Conformandosi al quale, ogni idea fu giudicata piú per la sua importanza rispetto alla vita pratica che non per il suo valore scientifico. In un ambiente simile si fece strada anche la tendenza a fondere le varie scuole filosofiche, mettendo nell'ombra le differenze, e in luce

i punti comuni, specialmente quelli che avessero valore per la pratica. Ma anche per poter trascegliere dalle varie dottrine, che non si potevano unire immediatamente, ciò che contenevano di vero e di probabile, occorreva già una norma; si giunse cosí, infine, a postulare certe convinzioni, esistenti nell'uomo prima di qualsiasi dimostrazione, le quali provano la loro verità coll'essere generalmente riconosciute, col *consensus gentium*.

Questo eclettismo appare per la prima volta nella scuola stoica: in grado ancora maggiore dominò in séguito l'accademica; e fu accolto anche nella peripatetica. Invece gli epicurei del tempo non pare che si allontanino notevolmente dalle dottrine del loro maestro, sebbene ZENONE Sidonio sembra abbia preso da Carneade, che aveva udito insieme ad Apollodoro, un procedimento piú dialettico di quello solito nella scuola. ASCLEPIADE di Bitinia (130-50 ca. av. Cr.), affine agli epicurei, ugualmente famoso come medico e come filosofo, rifacendosi da Eraclide, poneva come elementi costitutivi delle cose sensibili, invece degli atomi di Democrito e di Epicuro, corpuscoli divisibili all' infinito e non uniti fra di loro (ἄναρμοι ὄγκοι), che si muovono eternamente, e, urtandosi, si spezzano in innumerevoli frammenti; ma questo prova soltanto che l' influenza del sistema epicureo era strettamente limitata entro l'orbita della scuola.

§ 80. Gli Stoici: Boeto, Panezio, Posidonio.

Anche se il sistema stoico era giunto con Crisippo alla sua relativa perfezione, gli Stoici non si racchiusero però tanto nella dottrina della loro scuola da non permettersi di apportarvi modificazioni a cui davano occasione l' influenza dei sistemi piú antichi e il desiderio di ovviare alle obbiezioni degli avversarii, e,

innanzi tutto, alla acuta critica di Carneade. Già il successore di Crisippo, ZENONE di Tarso, deve aver mosso dubbî sulla dottrina della combustione del mondo; e cosí anche DIOGENE di Seleucia nei suoi ultimi anni, forse perché non sapeva rispondere alle critiche di Boeto e di Panezio, che, scolari di Diogene, si allontanarono molto di piú dall'antica dottrina stoica. Dalla quale BOETO di Sidone (m. 119 av. Cr.) si distanziò non solo nella gnoseologia, definendo come criteri oltre alla sensazione anche la ragione (νοῦς), la scienza e l'appetito, ma altresí nel concetto della Divinità, che pensava — sebbene colla sua scuola la identificasse con l'etere — divisa sostanzialmente dal mondo, non volendo conseguentemente ammettere che il mondo fosse animato, ma ammettendo solo un'azione cospirante della Divinità colle cose. Coerentemente a questa posizione mediana tra Zenone ed Aristotele, egli combatté a fondo l'affermazione del primo che il mondo deve finire per combustione, sostituendovi quella della sua eternità. Influenza anche maggiore esercitò nella scuola stoica PANEZIO di Rodi (vissuto approssimativamente fra il 180 e il 110 av. Cr.), successore di Antipatro in Atene, e, insieme, il principale fondatore dello stoicismo romano, l'amico di Scipione Africano e di Lelio, il maestro di Q. Mucio Scevola, di L. Elio Stilone e di altri stoici romani. Quest'uomo, che manteneva l'indipendenza del giudizio anche nella critica letteraria e storica, era deciso ammiratore di Platone e di Aristotele. Che le dottrine di questi abbiano potuto influire sulle sue è tanto piú probabile in quanto sembra che egli abbia trattato di filosofia specialmente dal lato pratico, e non sempre nella ristretta forma della scuola, come dimostra, tra l'altro, la sua opera sul dovere (π. τοῦ καθήκοντος), il modello del *De officiis* di Cicerone. Con Boeto combatté la dottrina di una fine, e, probabilmente, anche di un principio del mondo; negò la sopravvivenza dell'anima dopo la morte; ne distinse, con

Aristotele, la parte vegetativa (φύσις) dall'animale (ψυχή), separando da esse la ragione piú nettamente che non avessero fatto i suoi predecessori. Che poi nell'etica abbia combattuto i principii dell'antica Stoa, non è probabile, anche se pare abbia insistito maggiormente sui punti in cui lo Stoicismo si allontanava dal Cinismo avvicinandosi a Platone e ad Aristotele; che abbia accettata la distinzione aristotelica tra virtú teoretica e pratica e che nella trattazione di quest'ultima si sia attenuto in parte allo Stagirita. D'altra parte riecheggiò anche i dubbi di Carneade sulla mantica; della distinzione d'una triplice teologia (v. § 72), anche se forse non introdotta da lui, fece piú libero uso di quel che non fosse solito a farsi fino allora nella scuola stoica.

Il piú famoso scolaro di Panezio è il dotto Posidonio di Apamea, che intraprese lunghi viaggi fin nei paesi piú lontani, e li mise a profitto in numerosi scritti di astronomia, di geografia e di storia (fra cui un'opera in 52 libri sulla storia degli anni 146-88 av. Cr.). Morí a 84 anni, nel 51 av. Cr., capo di una frequentatissima scuola in Rodi. Suo intimo fu Ecatone di Rodi; suoi successori in Atene (contemporaneamente) Mnesarco e Dardano, ai quali seguí, pare, Apollodoro di Atene (da non confondersi coll'omonimo cronografo). Sufficientemente noto ci è però solo Posidonio che, col suo stile brillante e pieno di movimento, esercitò grande influenza non solo come filosofo, ma anche come dotto, la cui cultura abbracciava tutta la scienza del tempo.

Tenne fermo in molti punti piú di Panezio alla tradizione della scuola; sostenne la combustione del mondo, la sopravvivenza dell'anima dopo morte, l'esistenza di demoni, e difese nella sua interezza la credenza stoica nella profezia. Condivise poi con Panezio l'ammirazione per Platone; per dare una base psicologica all' opposizione fra ragione ed affetti, cosí fortemente accentuata dagli Stoici, attribuí questi ultimi,

con Platone, all' impulso e al desiderio, che non dovevano essere p a r t i speciali, ma speciali p o t e n z e dell'anima, dipendenti dalla natura del corpo. Sembra poi che, con Platone, abbia attribuito alla ragione, oltre all' immortalità, anche la preesistenza : deviazioni, queste, dall'antico stoicismo, che non furono prive di importanza per l'avvenire. Anche nell'etica si avvicinò, come Panezio, agli Accademici e ai Peripatetici.

Oltre ai già citati, conosciamo molti altri Stoici del I sec. av. Cr. : DIONISIO, che visse verso il 50 av. Cr. in Atene, forse come scolarca ; GIASONE, nipote e successore di Posidonio ; i due ATENODORO di Tarso, di cui l'uno fu (col soprannome di *Cordilion*) compagno ed amico di Catone Uticense, l'altro (figlio di Sandone) maestro di Augusto ; l'astronomo GEMINO, scolaro di Posidonio ; CATONE Uticense ; il geografo STRABONE (vissuto sotto Augusto e Tiberio), ecc. Di tutti costoro noi non abbiamo scritti filosofici o frammenti notevoli di tali scritti, ad eccezione di ARIO DIDIMO, il quale ci dà un esempio della risonanza che la tendenza eclettica del tempo aveva trovato nella scuola stoica.

§ 81. GLI ACCADEMICI DELL'ULTIMO SECOLO AV. CR.

Centro principale di quest'eclettismo era però la scuola accademica. Già fra gli scolari personali di Carneade ve ne furono alcuni, come METRODORO di Stratonice, ESCHINE e, anche, CARMADA, che abbandonarono la tesi dell'assoluta inconoscibilità delle cose. Piú chiaramente di tutti fece questo (almeno nei suoi ultimi anni) lo scolaro e successore di Clitomaco FILONE di Larissa (rifugiatosi nell' 88 a Roma, dove fu maestro di Cicerone e probabilmente morí prima del 79 av. Cr.). Chi, come lui, non solo poneva come cóm-

pito della filosofia di mostrare all'uomo la via della felicità, ma voleva giungere a questa anche in virtú di una compiuta teoria etica, combattendo le idee morali false e insegnando le giuste (STOB., II, 7, 2, p. 39); chi aveva cosí pienamente trascurato l' ἐποχή, non abbandonata da Carneade neppure nell'etica, non poteva, conseguentemente, appagarsi di una posizione spirituale che poneva in dubbio la verità di ogni convinzione. Sebbene, perciò, combattesse con Carneade la dottrina stoica del criterio, e ritenesse impossibile una scienza assolutamente certa, una comprensione delle cose nel senso della «rappresentazione concettuale» stoica, non voleva però negare ogni conoscibilità delle cose, e sosteneva che anche Arcesilao e Carneade non si fossero proposti di negarla, ma avessero solo combattuto quella dottrina stoica per difendere lo schietto platonismo; perché c' è un'evidenza immediata (ἐνάργεια) che dà una convinzione perfettamente salda e soddisfacente per chi indaga, anche se non raggiunge l' incondizionata certezza del concetto [1]. Cercò cosí una via di mezzo tra la mera probabilità e la scienza.

L' insostenibilità di questa posizione intermedia fu riconosciuta dal successore di Filone, ANTIOCO di Ascalona (morto il 68 av. Cr.), che aveva udito insieme a Filone anche lo stoico Mnesarco, e che per la sua opposizione alle dottrine della nuova Accademia venne infine a conflitto con Filone. Per opera di lui, amico di Lucullo e maestro di Cicerone, l'Accademia fu definitivamente volta dallo scetticismo all'eclettismo. Se Filone aveva ancora sostenuto non esservi alcuna certezza incondizionata, Antioco sostenne di nuovo che questa certezza c' è, ritornando perciò ad un aperto

---

[1]) Carneade combatte anche l'ἐνάργεια, che per lui s' identifica colla κατάληψις (CIC., *Acad.*, II, 99).

dommatismo. Fra le obbiezioni mosse allo scetticismo, aveva per lui, come per gli Stoici, innegabilmente particolare valore la considerazione che senza una convinzione salda non è possibile una condotta di vita razionale. Ma combatteva lo scetticismo anche con ragioni scientifiche, quando dimostrava che senza verità non c'è neppure probabilità e assolutamente nessuna evidenza immediata; che è una contradizione affermare che non si può affermare, e dimostrare che non si può dimostrar niente; che non si potrebbe parlare di false rappresentazioni quando venisse negata la differenza fra il vero e il falso, ecc. Se poi si domandasse dove sia da ricercarsi la verità, Antioco risponde: in ciò in cui concordano tutti i veri filosofi. Per dimostrare che questa concordia in tutte le questioni piú importanti esiste realmente, egli diede una esposizione dei sistemi accademico peripatetico e stoico, che doveva dimostrare che queste tre scuole si discostano l'una dall'altra piú in punti secondarî e nell'espressione che non nella sostanza; non poté però riuscirci se non a prezzo di molte inesattezze. Anche egli rivolse il maggiore interesse all'etica, in cui cercò una via di mezzo fra Zenone Aristotele e Platone, come quando, p. es., diceva che per la felicità è certo sufficiente la virtú, ma che per il suo grado piú alto son necessarî anche i beni corporei ed esteriori. Gli vien rimproverato di chiamarsi accademico, essendo invece piuttosto uno stoico; in realtà egli non era altro che un eclettico.

Questo indirizzo di pensiero mantenne, come testimoniano Cicerone (*Acad.*, II, 11) ed Enesidemo (in Phot., *Cod.*, 212, p. 170, 14), anche dopo la morte di Antioco, il suo predominio nell'Accademia, di cui furono a capo in Atene, fin dopo il 51 av. Cr., il fratello di Antioco Aristo, e poi, sembra, Teomnesto. Ad esso si uní però presto l'amore per la filosofia pitagorica, che incontriamo già, verso la fine del

I sec. av. Cr., nell'eclettico EUDORO (che, nell'etica, stoicizzava), e, un po' piú tardi, in TRASILLO (m. il 36 d. Cr.). ARIO DIDIMO, maestro di Augusto, si considerò appartenente alla scuola stoica; ma le parti rimaste della sua opera, che dava uno sguardo ai piú importanti sistemi filosofici, corrispondono nel tono cosí perfettamente all'eclettismo contemporaneo, che stoico ed accademico diventano mere distinzioni verbali.

Come contemporaneo di Augusto, SUIDA (alla voce Ποτάμων) nomina anche l'alessandrino POTAMONE, che chiamava *eclettica* la sua scuola. Ciò che sappiamo delle sue dottrine, una superficiale combinazione di pensieri altrui, richiama specialmente Antioco.

§ 82. LA SCUOLA PERIPATETICA.

Minor diffusione aveva l'eclettismo fra i Peripatetici contemporanei. ANDRONICO di Rodi, che dal 70 al 50 av. Cr. fu a capo della scuola peripatetica di Atene, colla pubblicazione degli scritti aristotelici, curata, secondo Plutarco, in collaborazione col grammatico TIRANNION, e con le sue ricerche sulla loro autenticità e i suoi commenti a molti di essi, diede impulso a quell'assiduo studio di Aristotele, a cui si dedicò da allora in poi la scuola peripatetica, il quale doveva ottenere per risultato che non si attribuissero piú cosí facilmente allo Stagirita opinioni che gli erano estranee. Però né Andronico né il suo scolaro BOETO di Sidone (che nella sua negazione dell' immortalità e in altri punti rappresentò una concezione naturalistica della dottrina peripatetica) rinunciarono, di fronte ad Aristotele, al loro proprio giudizio; e SENARCO (sotto Augusto) combattè la dottrina aristotelica dell'etere. STASIA di Napoli (primo terzo del I sec. av. Cr.), ARISTONE di Alessandria e CRATIPPO, passati dalla scuola di Antioco alla

peripatetica, NICOLAO (n. ca. 64 av. Cr.), ecc., non ci sono meglio noti come filosofi; né sappiamo chi sia stato quel peripatetico che (verso il 50 av. Cr.), in uno scritto [1]) a noi noto in un rifacimento giudaico solo attraverso Filone, sosteneva l'eternità del mondo.

Che poi fra i Peripatetici ce ne fossero alcuni pronti ad ammettere elementi estranei nelle dottrine aristoteliche, è dimostrato da due opere della nostra raccolta di scritti aristotelici: il *libro del mondo*, e la piccola trattazione *delle virtú e degli errori*. La quale ultima, sebbene piú vicina alla dottrina platonica della vitrú che non all'aristotelica, pare tuttavia che sia stata scritta da un peripatetico. Il *libro del mondo* (cfr. § 53) è certamente opera di un peripatetico che la scrisse, in ogni caso, dopo Posidonio, di cui sfruttò largamente la meteorologia. Scopo principale dell'opera è di congiungere il teismo aristotelico col panteismo stoico, sostenendo che Dio sia per la sua essenza fuori del mondo e troppo superiore per occuparsi dei casi di quello, ma che riempia il tutto della sua potenza e influenza, per cui fondamentalmente gli convengono quei predicati che gli Stoici gli attribuivano. In questa concezione si sarebbero trovati d'accordo Platone Eraclito ed Orfeo.

§ 83. GLI ECLETTICI ROMANI: CICERONE, VARRONE, I SESTI.

L'eclettismo dell' ultimo secolo av. Cr. ha un'espressione caratteristica nei filosofi romani del tempo. M. TULLIO CICERONE (106-43 av. Cr.) supera di gran

---

[1]) Su cui v. ZELLER, *Ph. d. Gr.*, III. 1⁴, 653 sgg *S.-B. d. Berl., Akad.*, 1885, p. 399 sgg.

lunga tutti gli altri per la sua efficacia storica. Efficacia però che egli non deve all'acume e all'indipendenza del proprio pensiero, ma unicamente all'abilità con cui divulgò, nel mondo latino contemporaneo e posteriore, le dottrine greche ch'egli conosceva superficialmente ma che espose in forma chiara e conveniente. Cicerone si considera appartenente alla nuova Accademia, che segue volentieri nel procedimento, nel discutere il pro e il contro senza arrivare ad una conclusione. Ma il motivo principale del suo scetticismo è meno nelle ragioni scientifiche tolte a prestito dagli Accademici, che nel contrasto con le autorità filosofiche ; ed è perciò portato a rinunciare al dubbio a misura che quel motivo vien meno.

Se anch'egli perciò crede di dover rinunciare alla conoscenza nel pieno significato della parola, la probabilità ha però per lui un' importanza maggiore che per Carneade ; si esprime con grande decisione su ciò che piú gli stá a cuore, sui principii morali e i problemi teologici e antropologici che ad essi si riconnettono, convinto che noi abbiamo su ciò, per natura, concetti giusti che possiamo attingere immediatamente dalla nostra coscienza e che sono confermati dal fatto che tutti in essi concordano. La posizione che egli per tal modo raggiunge non è né originale né senza incertezze. Se nell'etica si oppone decisamente all'epicureismo, non giunge però ad una salda posizione fra la dottrina stoica e l' accademico-peripatetica. Mentre si compiace della elevatezza dei principii stoici, non può consentire però nell'unilateralità che necessariamente ne deriva. Nella teologia, gli sta seriamente a cuore la fede nell'esistenza e nella provvidenza di Dio ; nella psicologia, quella nell' immortalità dell'anima e nella libertà del volere. Non si arrischia però a definire chiaramente l'essenza di Dio e del nostro spirito; e se in generale si mette a fianco dello spiritualismo platonico, non riesce sempre a sottrarsi all' influenza

del materialismo stoico. Di fronte alla religione popolare, egli non ha nessun intimo interesse; sebbene pel vantaggio della società voglia che sia mantenuta, spogliandosi quanto piú è possibile delle superstizioni.

Affine a Cicerone è il suo amico M. TERENZIO VARRONE (116-27 av. Cr.), che fu però piú un dotto che un filosofo. Scolaro di Antioco, che egli ha rappresentato negli scritti di Cicerone (*Acad. post.*), gli rimane fedele (in AUGUST., *De civit. Dei*, XIX, 1-3) nell'etica, che per lui è senza confronto la parte piú importante della filosofia, e con Antioco si avvicina spesso agli Stoici e al materialismo stoico. Ancora piú strettamente si ricollega agli Stoici nella teologia, e in particolar modo a Panezio: con essi considera la Divinità come l'anima del mondo, e crede che negli Dei del politeismo siano venerate le potenze di quest'anima in quanto governano nelle varie parti del mondo; fa sua anche la loro distinzione di una triplice teologia e la loro profonda riprovazione della mitologia dei poeti. Neppure esita a condannare apertamente parti essenziali della religione.

Una ramificazione dello Stoicismo è la scuola fondata da Q. SESTIO, un romano di buona famiglia, intorno al 40 av. Cr., e diretta, sembra, dopo di lui dal figlio, ma finita subito dopo. Vi appartennero SOZIONE di Alessandria, che dal 18 al 20 d. Cr. fu maestro di Seneca, il dotto enciclopedista CORNELIO CELSO, FABIANO PAPIRIO, L. CRASSIZIO. Per quel che sappiamo di loro, pare che siano stati moralisti che propugnarono energicamente i principii stoici; ma l'influenza che essi esercitarono pare fosse dovuta piú all'energica loro personalità che non ad eminenti qualità scientifiche. In Sozione confluirono, insieme ad elementi stoici, elementi pitagorici; cosí egli giustificava l'astinenza dal nutrimento animale, raccomandata dal suo maestro, in base a ragioni morali, colla dottrina della

trasmigrazione delle anime. Se, poi, i Sesti ritenevano l'anima incorporea, devono avere subito anche influenze platoniche.

§ 84. I PRIMI SECOLI D. CR.: LA SCUOLA STOICA.

Quella corrente di pensiero che, eccezione fatta per gli epicurei, aveva prevalso nell'ultimo secolo av. Cr. nel campo della filosofia, si mantenne anche nei secoli seguenti; soltanto che in questi si fece sentire sempre piú vivamente la predilezione per quelle speculazioni teologiche che sboccarono infine nel neoplatonismo. La divisione delle scuole non solo fu mantenuta, ma fu anche rafforzata dall'assiduo studio delle opere aristoteliche e platoniche, poiché ricevette un riconoscimento ufficiale quando Marco Aurelio (176 d. Cr.) istituí in Atene delle cattedre (pare, due per ogni scuola) per le quattro scuole principali. Ma che ai loro dispareri non si attribuisse piú la stessa importanza di un tempo, mostra direttamente sia la mistione di varie dottrine, sia specialmente la diffusa tendenza a limitarsi ai risultati pratici della filosofia, in cui molto facilmente potevano convenire indirizzi scientifici differenti.

Dei numerosi s t o i c i dell'età imperiale di cui sappiamo il nome, ci limitiamo qui a ricordare i seguenti: ERACLITO, autore delle *Allegorie Omeriche* che ancor oggi possediamo, contemporaneo, pare, di Augusto; ATTALO, maestro di Seneca; CHEREMONE, sacerdote egiziano, maestro di Nerone; SENECA e i suoi contemporanei L. ANNEO CORNUTO di Leptis (dí cui si conserva uno scritto π. τῆς τῶν θεῶν φύσεως), A. PERSIO FLACCO e M. ANNEO LUCANO, nipote di Seneca (39-65 d. Cr.); MUSONIO RUFO e il suo scolaro EPITTETO,

EUFRATE (lodato da Plinio il giovane, suo discepolo), che nel 118 d. Cr., vecchissimo, si uccise di veleno; CLEOMEDE, autore di un manuale astronomico, vissuto sotto Adriano o Antonino Pio; e l'imperatore M. AURELIO ANTONINO. Di essi solo Seneca, Musonio, Epitteto e Marco Aurelio ebbero una propria notevole personalità, mentre Eraclito, Cornuto e Cleomede si limitarono a ripetere la dottrina tradizionale della scuola.

L. ANNEO SENECA, figlio del retore Seneca, nato in Cordova i primi anni dell'era volgare, maestro, e per lungo tempo, insieme con Burro, consigliere di Nerone, per ordine del quale morí nel 65 d. Cr., non si discosta in nessun punto importante dalla dottrina della sua scuola. Pure, nella sua filosofia alita, in confronto con quella dell'antico stoicismo, uno spirito abbastanza diverso; poiché egli aveva studiato e messo a profitto anche altre autorità che le stoiche, e specialmente gli scritti di Epicuro. Innanzi tutto, egli si limita essenzialmente alla morale. Conosce la logica stoica, ma non ha voglia di occuparsene a fondo; loda l'elevatezza della fisica e fa sua nelle *Naturales quaestiones* la meteorologia di Posidonio; ma di questa parte della filosofia presentano per lui interesse solo i concetti teologici e antropologici che abbiano un valore pratico. Senza contraddire al materialismo e al panteismo stoici, ama però insistere sui tratti etici dell'idea di Dio propria degli stoici sui quali si fonda la fede nella provvidenza, come, nell'antropologia, sulla dottrina dell'affinità dell'anima umana con Dio, e sulla sua sopravvivenza dopo morte. Ma anche la sua morale non coincide perfettamente con quella dell'antico stoicismo, di cui ripete i principii e le massime. Seneca è troppo profondamente penetrato della debolezza e della peccabilità umana, le cui vivaci descrizioni ricordano grandemente quelle dell'apostolo Paolo suo contemporaneo, perché egli possa affrontare i doveri morali con quella fiducia in sé ch'era del primitivo stoicismo.

Poiché egli dispera di poter trovare in questo mondo un Saggio, o di diventar tale egli stesso, è disposto ad esigere meno dagli uomini. Ma per quanto seriamente esiga che noi col lavoro morale ci rendiamo liberi da ogni cosa esteriore, e vivamente apprezzi il valore di questa indipendenza, attribuisce però non di rado ai beni e ai mali esteriori un' importanza maggiore di quel che propriamente non sia concesso allo stoico.

Se poi afferma espressamente la naturale uguaglianza degli uomini nel senso proprio della scuola, lo stato singolo gli sembra, di fronte ad uno stato di tutta l'umanità e di tutto il mondo, ancor meno degno dell' attenzione del Saggio di quel che non fosse apparso agli Stoici piú antichi. Il suo cosmopolitismo accentua ancora i tratti caratteristici di mitezza del cosmpolitismo stoico : l'amore per gli uomini e la compassione.

Molto notevole è infine l' azione esercitata dalla sua morale sulla sua antropologia e teologia. Quanto piú dolorosamente egli sente la forza della sensibilità e degli affetti, tanto maggiormente lo vediamo accentuare, nonostante il suo materialismo, il contrasto fra anima e corpo. Molte volte parla in lui il desiderio di liberarsi dai legami del corpo, ed egli pregia la morte come principio della vera vita in tono piú platonico che stoico. Per la medesima ragione distingue con Posidonio (e Platone) nell'anima (nel *principale*, ἡγεμονικόν) una parte razionale e due irrazionali. E quanto maggior valore ha per lui, nella lotta della sensibilità colla ragione, il pensiero che questa ragione sia il divino nell' uomo e che sua legge sia la volontà di Dio, tanto piú chiaramente egli doveva distinguere la Divinità come forza attiva dalla materia in sé inattiva. Che Dio si onori veramente non coi sacrifici ma colla purezza di vita e la conoscenza di esso, non nei templi, ma nel santuario del proprio petto, spetta a

Seneca averlo chiaramente affermato, assalendo con colpi tremendi, da degno rappresentante dello stoicismo romano, l'assurdità della mitologia e le superstizioni del culto d'allora.

Ancor piú esclusivamente si occupò della morale MUSONIO RUFO di Volsinio, uno stoico che, sotto Nerone e i Flavi, godette grande stima a Roma come maestro di filosofia. Dei suoi discorsi, che il suo scolaro Lucio aveva scritti, ci son rimasti numerosi frammenti in Stobeo. La virtú è, secondo Musonio, l'unico scopo della filosofia: gli uomini sono moralmente malati, il filosofo è il medico che li deve guarire. Ma la virtú si acquista piú coll'esercizio e coll'educazione che coll'insegnamento: la disposizione ad essa è in noi innata e facile a divenire convinzione; l'importante è l'applicazione di questa convinzione. Il filosofo ha bisogno, perciò, solo di pochi principii scientifici. Egli deve mostrarci ciò che è e ciò che non è in nostro potere. In nostro potere è l'uso delle nostre rappresentazioni, e niente altro. Su questo solo si fondano, perciò, la nostra virtú e la felicità; indifferente è tutto il resto, a cui dobbiamo incondizionatamente rassegnarci. Applicando questi principii alla vita umana, ci troviamo dinanzi una pura dottrina morale, inclinante in alcuni punti alla semplicità cinica, umanitaria, mite anche contro gli offensori. Ma se Musonio esercitò una notevole influenza sui suoi uditori, non portò niente di nuovo nel campo scientifico.

Scolaro di Musonio fu EPITTETO di Hierapolis che, prima (sotto Nerone) come schiavo, poi come liberto, visse in Roma, donde si trasferí nel 94 d. Cr., quando Domiziano cacciò da Roma tutti i filosofi, a Nicopoli in Epiro, dove ebbe uditore FLAVIO ARRIANO, che appuntò il contenuto delle sue lezioni [1]).

---

[1]) Nelle Διατριβαί e nell'Ἐγχειρίδιον, ed., dallo SCHENKL, 1894; ed. minor, 1898.

Col suo maestro dice anch'egli che unico cómpito della filosofia è educare alla virtú, guarire i mali morali. Prende, è vero, come base il sistema stoico, ma dà poca importanza alle ricerche dialettiche, mentre per la fisica si vale solo di pochi punti di cui aveva bisogno per fondare le sue massime morali: la fede in Dio e nel suo interessamento per gli uomini, quella nella razionalità dell'ordinamento del mondo e del corso delle cose; nell'affinità tra Dio e lo spiriro umano che, nonostante il suo materialismo, egli, come Seneca, contrappone quasi dualisticamente al corpo, ma di cui non ammette la esistenza dopo morte. Anche la sua dottrina morale può fare a meno tanto piú facilmente di un grande apparato sistematico in quanto anch'egli crede, con Musonio, che i principii universali morali siano in noi innati. E, con Musonio, anch'egli ripete che in nostro potere è solo una cosa: la nostra volontà, l'uso delle nostre rappresentazioni, su cui, secondo Epitteto, si fonda unicamente la nostra felicità. Tutto il resto è tanto indifferente che non ha quasi piú alcuna importanza la distinzione tra ciò che dobbiamo desiderare e fuggire. Si avvicina per tal modo al cinismo, con cui concorda nel suo giudizio sul matrimonio e sulla vita politica: ama infatti rappresentare il vero filosofo come un cinico. D'altra parte egli non solo sostiene un incondizionato abbandono al corso delle cose, ma anche il piú comprensivo e illimitato amore per gli uomini: esigenza fondata sulla somiglianza alla divinità e sull'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte a Dio. La sua filosofia ha un carattere eminentemente religioso: il filosofo è per lui il servo e il messo della Divinità. Mantiene un atteggiamento abbastanza libero di fronte alla religione popolare, ma è piuttosto un serio moralista, pieno di santo zelo, che non un filosofo sistematico.

Con Epitteto concorda interamente nella sua concezione dello stoicismo il suo ammiratore, l'eminente

Marco Aurelio Antonino (n. 121 d. Cr., con reggente nel 138, imperatore nel 161, m. nel 180): nella sua avversione alle ricerche meramente teoretiche, nella sua concezione religiosa delle cose, nel suo ritrarsi nella propria coscienza. La fede nella provvidenza divina, il cui interessamento per gli uomini è confermato, oltre che dall'ordine del mondo, anche da straordinarie rivelazioni, lo porta ad esser soddisfatto di tutto ciò che deriva dall'ordine naturale e che gli Dei hanno stabilito. Il mutarsi delle cose, la contingenza di tutto, gli insegna a non desiderare come un bene o a temere come un male niente di esteriore. Fermo nella convinzione di un'origine e di un'essenza divina dello spirito umano, egli vuole servire solo al demone che abita nel suo petto, da cui solo aspetta la felicità. Riconoscendo che una medesima natura è in tutti gli uomini, egli aspira a un amore umano senza confini; purissimo di ogni egoismo. Ciò che distingue Marco Aurelio da Epitteto è, oltre al vario giudizio sull'attività politica derivante dalla loro differente posizione sociale, specialmente l'azione del dualismo etico sull'antropologia e la metafisica; azione che si sentiva già in Seneca e in Posidonio, e che in lui è piú forte che in Epitteto. Se anch'egli fa ritornare l'anima dopo la morte per qualche tempo nella divinità, è però piú vicino al platonismo che allo stoicismo quando distingue lo spirito (νοῦς), ossia l'ἡγεμονικόν come principio attivo e divino, non solo dal corpo, ma anche dall'anima o dallo pneuma, e dice di Dio che egli contempla gli spiriti, puro dall'involucro corporeo, mentre la sua ragione viene immediatamente a contatto colle loro emanazioni.

Qui il materialismo stoico sta per diventare dualismo platonico.

§ 85. Gli ultimi Cinici.

Il cinismo che risorge al principio dell'era volgare deve esser considerato come una forma particolare della filosofia stoica. Man mano che le esigenze scientifiche perdevan valore dinanzi alle pratiche, lo stoicismo si avvicinava sempre piú al cinismo da cui era sbocciato; e quanto piú le condizioni morali e politiche peggioravano dall'ultimo secolo della repubblica romana in poi, tanto piú necessario poteva apparire ovviare alla rovina e alla miseria del tempo nel modo strano ma efficace degli antichi cinici. Varrone ne aveva evocato le ombre nelle sue «satire menippee», per dire ai suoi contemporanei la verità nel modo piú aspro; e già le *Lettere* di Diogene [1]) sembra vogliano sostenere un reale rinnovamento del cinismo. Un rinnovamento si riscontra però appena in Seneca, il quale loda Demetrio piú che ogni altro cinico del tempo. Di quelli posteriori i piú noti sono Enomao di Gadara, vissuto sotto Adriano; Demonace, che morì quasi centenario in Atene nel 180 d. Cr., Peregrino, dipoi detto Proteo, che si bruciò pubblicamente in Olimpia nel 165, e il suo scolaro Teagene. Questa scuola, però, se ha una certa importanza per la cultura in genere, ne ha una ben scarsa e solo indiretta per la storia della filosofia, come espressione di un diffuso atteggiamento spirituale. Anche fra i suoi migliori rappresentanti, non immuni da molteplici vizî, il cinismo serviva a non pochi di scusa per una vita oziosa da parassiti, per una condotta scorretta e per soddisfare

---

[1]) Il Marck, *Symb. crit. ad epistologr. graec.* (1883), 12 sg. pone l'epoca della loro composizione al periodo augusteo.

la vanità con millanterie e ostentate stravaganze. Nessuno di questi ultimi cinici sembra abbia avuto alcuna originalità di pensiero. Demetrio e Peregrino (lodato da GELLIO, *Noct. Att.*, XII, 11, 1, come *vir gravis et constans*) professano quegli stessi principii morali che già da gran tempo erano divenuti, grazie allo stoicismo, di dominio comune ; Demonace godette per il suo carattere dolce amabile e cordiale la stima di tutti ; Inomao attacca violentemente gli oracoli nei frammenti dei suoi « ciurmatori smascherati » (γοήτω νφωρά), e muove alla difesa della libertà del volere contro gli Stoici. Come moralisti, essi e i loro compagni hanno influito senza dubbio profondamente e, nell' insieme, beneficamente sul modo di pensare e di sentire del loro tempo, ma nessuno s' è reso noto per lavori scientifici. Anzi proprio per il fatto che questo, tardo cinismo s' interessava piú alla condotta di vita che alla speculazione filosofica, subí tanto poco i mutamenti dei sistemi filosofici che sopravvisse a tutte le scuole, eccettuata la neoplatonica, mantenendosi fino al V secolo e contando ancora qualche seguace al principio del VI.

§ 86. LA SCUOLA PERIPATETICA.

La scuola peripatetica proseguí, fino alla sua fusione colla neoplatonica, nell' indirizzo preso dopo Andronico. Della sua storia in questo periodo abbiamo solo pochi frammenti. Fra i suoi membri, di cui conosciamo il nome, i piú degni di nota sono : ALESSANDRO di Ege, maestro di Nerone (50 ca. d. Cr.); i suoi contemporanei SOZIONE e ACAICO ; ASPASIO e ADRASTO, uno dei piú insigni peripatetici, vissuti sotto Adriano ; ERMINO (150-180 ca.) ; ARISTOCLE di Messene e SOSIGENE, valente matematico (180 ca.) ; intorno al 200

d. Cr., ALESSANDRO di Afrodisia. L'attività di costoro fu rivolta principalmente al commento degli scritti e alla difesa delle dottrine aristoteliche, e quello che sappiamo delle loro dottrine ci dimostra che solo raramente si scostarono in modo notevole da Aristotele. Ma che anche in questo tempo i Peripatetici non fossero del tutto chiusi ad intuizioni estranee alla loro dottrina tradizionale, è mostrato da ARISTOCLE. Questo illustre peripatetico pensava, è vero, che lo spirito divino (νοῦς) sia immanente e operi nel mondo della materia, e che divenga spirito individuale umano quando trovi un organismo atto ad accoglierlo, ma considerava la divinità al modo stoico come l'anima del mondo; e tale la ritenevano, anche secondo il suo contemporaneo, l'apologeta aristotelico ATENAGORA (*Supplic.*, c. 5. p. 22), gli altri peripatetici. Invece lo scolaro di Aristotele ALESSANDRO di Afrodisia, il famoso « esegeta », non approva questo avvicinamento al panteismo stoico. Ma sebbene egli conosca perfettamente la filosofia aristotelica e la difenda efficacemente, in specie contro gli Stoici, tuttavia se ne allontana in importanti questioni con una interpretazione troppo naturalistica dei suoi concetti. Non solo ritiene, con Aristotele, che soltanto l'individuale sia qualcosa di sostanziale, ma, discostandosi dallo Stagirita, afferma che l'individuale è in sé (φύσει) prima dell'universale, e che i concetti universali esistono come tali solo nel nostro intelletto, mentre il loro oggetto reale è l'individuale. Inoltre, egli accosta nell'uomo la parte superiore dell'anima alle inferiori, separando dall'anima umana il νοῦς attivo e spiegando l'azione che lo spirito divino esercita su di essa nel senso che l'uomo abbia in sé solo la disposizione al pensare (il νοῦς « potenziale ») che più tardi, sotto l'influenza dello spirito divino, diventa νοῦς « acquisito ». Conseguentemente nega l'immortalità dell'anima. Riduce infine la provvidenza tutta e soltanto alla natura (φύσις) o all'influsso delle sfere superiori sulle

inferiori, escludendo dalla loro azione qualunque finalità indirizzata al bene umano.

Dopo Alessandro noi non conosciamo nessun peripatetico di qualche importanza; la sede principale degli studî aristotelici divenne, già prima della fine del III sec., la scuola neoplatonica. E anche se taluni, come Temistio, amavano esser chiamati piuttosto Peripatetici che Platonici, in realtà essi non sono altro che commentatori di Aristotele od eclettici.

§ 87. I Platonici dei primi secoli d. Cr.

Sede principale dell'eclettismo continuò sempre ad essere la scuola platonica. I piú noti suoi membri nei primi due sec. d. Cr. sono: l'egiziano Ammonio, che insegnò in Atene dal 60 al 70 d. Cr. ca.; il suo scolaro Plutarco di Cheronea, noto filosofo e biografo, vissuto fra il 48 e il 125; Gaio, Calvisio Tauro (scolaro di Plutarco), Teone di Smirne, che insegnarono sotto Adriano e Antonino Pio; Albino, scolaro di Gaio, che Galeno udí in Smirne nel 152; e i suoi contemporanei Nigrino, Massimo di Tiro e Apuleio di Madaura; Attico, che — al pari di Numenio, Cronio, il noto avversario del cristianesimo Celso e anche Severo — visse sotto l'impero di Marco Aurelio, presso il quale fu lo scolaro di Attico Arpocrazione. Una parte di questi platonici non voleva saperne di mescolar lo schietto platonismo con elementi estranei; all'esclusione di questi elementi dovette contribuire l'aumentato interesse che gli Accademici, da Plutarco in poi, e forse anche già prima di lui, portarono alle opere del fondatore della loro scuola.

Cosí Tauro scrisse non solo contro gli Stoici, ma anche sulla differenza fra la dottrina platonica e l'aristotelica, e Attico fu un appassionato avversario di

Aristotele. Il primo però negava l'origine temporale del mondo; il secondo, se anche qui, come sempre, contraddiceva ad Aristotele, si avvicinava però allo stoicismo nell'affermazione dell'autarchia della virtú e nella unilaterale concezione pratica della filosofia. La maggior parte degli Accademici proseguí però sempre nell'indirizzo eclettico di Antioco; soltanto che ad esso si accompagnarono sempre piú quelle speculazioni neopitagoriche che incontriamo in Plutarco, Massimo, Apuleio, Numenio, Celso ecc. Un esempio dell'eclettismo della scuola ci è dato, oltre che dai platonici testé nominati, da ALBINO, il cui compendio della dottrina platonica [1]) ci offre una curiosa mescolanza di concetti platonici, peripatetici e stoici. Ma qui Albino non fece che continuare l'indirizzo del suo maestro Gaio; sulla stessa via si muove, pare, anche SEVERO. Non si può quindi mettere in dubbio la prevalenza che, intorno alla metà del II sec., questo indirizzo prese nell'ámbito della scuola platonica.

§ 88. DIONE, LUCIANO E GALENO.

Se non vollero appartenere a nessuna particolare scuola filosofica, Dione Luciano e Galeno vollero essere filosofi; e filosofo piú degli altri fu Galeno. Il retore o sofista bitinico DIONE di Prusa, soprannominato CRISOSTOMO, bandito da Roma per volere di Domiziano, si dedicò alla filosofia, e professò durante i 14 anni del suo esilio, nella vita e negli scritti, un rigoroso cinismo che venne moderando dopo la sua restituzione sotto Nerva e Traiano. La sua filosofia non va al di là d'una

---

[1]) Conservatoci sotto il nome di «Alcinoo» in un estratto raffazzonato. Che appartenga ad Albino, è stato dimostrato dal FREUDENTHAL, *Hellenist. Stud.*, III, 241 sgg.

morale popolare che, notevole per il suo contenuto, seppure priva di carattere scientifico, si rifà dagli scritti del primitivo cinismo e dalle dottrine stoiche. Il compagno di Dione LUCIANO di Samosata fu, a quanto egli dichiara, tratto alla filosofia da Nigrino, e scrisse, durante la seconda metà del II sec., un gran numero di opere, per lo piú in forma dialogica, in cui si mostra avversario di ogni filosofia di scuola e morde specialmente i cinici con pungentissima satira. Ciò che egli dice filosofia è un insieme di precetti morali ai quali soli crede di doversi limitare, ritenendo insolubili i problemi teologici. Assai piú profondamente si occupò di filosofia il famoso medico CLAUDIO GALENO di Pergamo (131-201 d. Cr.), che le dedicò numerosi scritti, ora in massima parte perduti. Avversario di Epicuro e degli scettici, ammiratore grande di Aristotele (alle cui tre figure di sillogismo aggiunse una quarta), ma non soddisfatto interamente neppure da lui, uní alla dottrina peripatetica molti concetti stoici, e, in misura minore, platonici. Oltre ai sensi, di cui difende l'attendibilità, Galeno riconosce una seconda fonte di conoscenza nelle verità di immediata certezza per intelletto. Sostiene recisamente la teleologicità dell'ordinamento del mondo, ma alle profonde questioni speculative, su cui si esprime assai indecisamente, non attribuisce grande valore, in quanto non importano molto per la vita e l'azione. Anche la sua Etica, per quel che ne sappiamo, contiene solo vecchi concetti di varie scuole filosofiche.

II.

Gli ultimi scettici.

§ 89. Enesidemo e la sua scuola.

Anche se all' eclettismo di un Antioco era riuscito cacciare lo scetticismo dalla sua sede principale, l'Accademia, esso non fu però durevolmente vinto. Anzi, come l'eclettismo era sorto dalla sfiducia nei sistemi filosofici generata dalle obiezioni degli scettici, tale sfiducia esso manteneva come premessa contro ogni dommatismo: ciò che doveva necessariamente condurre ad una forma di scetticismo. Questo tardivo scetticismo non raggiunse però l' influenza e la diffusione che aveva avuto prima lo scetticismo accademico.

Quest'ultima scuola scettica greca, che chiamava la sua filosofia non una dottrina e una scuola (αἵρεσις), ma solo un indirizzo (ἀγωγή), voleva rifarsi non all'accademismo, ma al pirronismo. La scuola pirroniana, spentasi nel III sec., fu, pare, rinnovata da Tolomeo di Cirene, che ebbe a scolari Sarpedonte ed Eraclide, alunno del quale fu Enesidemo, che, nativo di Cnosso, insegnò in Alessandria. Questi nuovi pirronici inutilmente si sforzarono di stabilire qualche notevole differenza fra la loro dottrina e quella della nuova Accademia; ma l' influenza di questa su Enesidemo (che

alla scuola accademica aveva appartenuto) e sui suoi successori è innegabile. Di Tolomeo e di Sarpedonte non conosciamo i rapporti coll'Accademia, né se esposero la loro teoria con l'universalità di Enesidemo, che fu detto da ARISTOCLE (in EUSEB., *praep. ev.*, XIV, 18, 22) rinnovatore dello scetticismo pirroniano. Vicina alle dottrine accademiche e pirroniane era anche la scuola dei medici «empirici», a cui appartennero molti dei corifei del rinnovato pirronismo. Tale scuola si voleva limitare alla conoscenza empirica dell'effetto dei rimedî, ritenendo impossibile la ricerca delle cause delle malattie: pose questo principio però solo per generalizzare, per mantenere un incondizionato scetticismo.

Il passaggio di Enesidemo dall'Accademia al Neopirronismo non può essere avvenuto prima della morte di Cicerone, anche se Tuberone, a cui Enesidemo dedicò la sua opera capitale Πυρρώνειοι λόγοι, è il noto amico di gioventú di Cicerone; questi, infatti, non solo non fa mai menzione dell'opera di Enesidemo, ma ripetutamente dice spenta la scuola pirronica. Anche ammettendo questo, è difficile che Enesidemo abbia iniziata cosí presto la sua attività che fra lui e Sesto vengano annoverati solo sei scolarchi scettici; e ci si domanda se la lista di questi ultimi non sia incompleta, o se la media dei periodi in cui furono a capo della scuola fu cosí inconsuetamente lunga, o se il protettore romano di Enesidemo fu altra persona dal Tuberone amico di Cicerone.

La posizione di Enesidemo coincide nei suoi punti essenziali con quella di Pirrone. Poiché noi non possiamo saper niente della reale natura delle cose, e ad ogni opinione si possono contrapporre ragioni altrettanto forti, non possiamo affermar nulla, neppure la nostra ignoranza: solo cosí raggiungiamo il vero piacere: la pace dell'animo (ἀταραξία). In quanto, poi, siamo costretti ad agire, noi seguiremo sia l'uso, sia il nostro sentimento e i nostri bisogni. Enesidemo

aveva cercato di dimostrare questi principii nei suoi Πυῤῥώνειοι λόγοι con una compiuta critica dei concetti e delle opinioni dominanti, nella quale, fra l'altro, combatteva acutamente il sillogismo sulla necessità delle cause delle cose. Raccolse i principii del suo scetticismo nei dieci (o forse in lui nove) «tropi pirronici», tutti volti a dimostrare la relatività delle nostre rappresentazioni delle cose basandosi quasi esclusivamente sulle percezioni sensibili. Se Sesto Empirico afferma (*Hyp.*, I, 210) che Enesidemo considerava il suo scetticismo solo come preparazione (ὁδός) alla filosofia eraclitea, e se gli attribuisce poi (per lo piú colla denominazione Αἰνησίδημος καθ' Ἡράκλειτον) dottrine fisiche e antropologiche che si ricollegavano ad Eraclito, e tali dottrine vengono citate come d' Enesidemo anche in Tertulliano (*De anima*), secondo ci attesta Sorano, non ne segue che Enesidemo sia passato piú tardi dallo scetticismo all'eraclitismo. Si deve piuttosto pensare che Enesidemo riferisse quelle dottrine d' Eraclito senza farle sue, e che Sesto e Sorano siano stati ingannati da uno scritto di un posteriore neopirronico che aveva abusato del nome di Enesidemo per portare colla autorità di quello il pirronismo ad un dommatismo stoico-eracliteo.

Degli otto successori di Enesidemo nello scolarcato, i cui nomi ci sono noti (Diog., IX, 116): Zeusippo, Zeusi, Antioco, Menodoto, Teoda (Teuda), Erodoto, Sesto, Saturnino, nessuno, all' infuori di Sesto, è noto come filosofo. Agrippa (non sappiamo quando) aggiunse ai dieci tropi di Enesidemo altri cinque, che si riducono a tre punti principali: la contraddittorietà delle opinioni, la relatività delle percezioni e l' impossibilità di una dimostrazione che né si muova in cerchio né parta da premesse non dimostrate. Altri semplificarono ancora, contentandosi dei due tropi che niente può esser conosciuto da se stesso — com' è dimostrato dalla contraddittorietà delle

opinioni — e tanto meno da altro, poiché questo dovrebbe prima esser conosciuto da se stesso. Quanto si affaticassero sempre gli scettici per una esauriente confutazione del dommatismo è mostrato dagli scritti di Sesto, che, come medico empirico, ebbe il soprannome di EMPIRICO e che pare sia stato un più giovane contemporaneo di Galeno; sicché la sua attività verrebbe a cadere intorno al 180-210 d. Cr.

Di lui noi possediamo tre scritti, il secondo e il terzo dei quali vengono tradizionalmente compresi sotto l' improprio nome di *Adversus Mathematicos*: le *Ipotiposi pirroniche*, cioè un compendio di filosofia scettica (in 3 libri), e lo scritto contro i filosofi dogmatici (*adv. Math.* VII-XI) e quello contro i μαθήματα, cioè le scienze della ἐγκύκλιος παιδεία, le arti liberali: grammatica, retorica, geometria, aritmetica, astrologia, musica (*adv. Math.*, I-VI). Indubbiamente Sesto ha derivato molto sia da più antichi filosofi della sua scuola, sia, con essi, dagli accademici, specialmente da Carneade (Clitomaco): il nome cronologicamente più recente che si trova nel suo scritto principale (*adv. Math.*, VII-XI) è quello di Enesidemo. L'opera di Sesto si può perciò considerare come la *summa* di tutto ciò che la sua scuola soleva addurre a difesa della propria posizione filosofica. Egli combatte, non di rado con fastidiosa prolissità e con ragioni di molto diverso valore, la stessa possibilità formale della scienza nelle sue discussioni sul criterio, la verità, la dimostrazione ecc. Assale il concetto di causa con tutte le possibili obiezioni, trascurando però, con tutti i suoi predecessori, proprio il problema dell'origine di questo concetto. Egli ripete, mentre prende posizione contro la rappresentazione della causa efficiente, la critica di Carneade alla teologia stoica.

Trova impensabile anche la causa materiale, ossia il corpo, sotto ogni rispetto. Critica anche i concetti etici, specialmente quelli del bene e della felicità, per mostrare impossibile ogni conoscenza anche in que-

sto campo. Trae infine da queste e molte altre considerazioni la nota conseguenza che: equivalendosi il pro e il contro (l'ἰσοσθένεια τῶν λόγων) dobbiamo astenerci da ogni decisione e rinunziare ad ogni conoscenza. Solo cosí possiam pervenire alla tranquillità dell'animo e alla felicità, nel cui conseguimento sta lo scopo della filosofia. Questo però non toglie che nell'azione ci dobbiamo lasciar guidare non solo dalla percezione, dagli impulsi naturali, dalla légge e dall'uso, ma anche dall'esperienza, che ci fa conoscere il corso solito delle cose e ci pone cosí in grado di formarci delle regole di vita.

Lo scetticismo di Enesidemo rimase sempre, quanto alla sua diffusione, limitato allo stretto ambito della scuola, il cui ultimo diadoco a noi noto (SATURNINO) deve avere appartenuto al primo quarto del III sec. L'unico suo fautore a noi noto fuori della scuola è il retore e polistore FAVORINO di Arelate, vissuto approssimativamente fra l'80 e il 150 d. Cr. Tuttavia, come segno dei tempi, questa corrente di pensiero ha piú vasta importanza e non si può neanche disconoscere quanto essa contribuí fin da principio a che l'eclettismo del tempo si risolvesse nella speculazione neopitagorica e neoplatonica.

III.

I precursori del neoplatonismo.

§ 90. Introduzione.

In un'epoca che dava assai piú importanza agli effetti pratici della filosofia che non alla speculazione teoretica, e in cui era ampiamente diffusa una profonda sfiducia nella possibilità della conoscenza e l' inclinazione a ricercare la verità, ove la si trovasse, movendo dai bisogni pratici e dalla sensazione immediata della verità, anche a spese della coerenza scientifica, in una tale epoca bastava una piccola spinta, anche modesta, per trarre gli spiriti assetati di verità fuori dai limiti della conoscenza naturale ad una presunta piú alta fonte di verità. Quest' impulso fu dato al pensiero greco, dopo la fine del IV sec. av. Cr., sia dalla diffusione dei misteri, sia dal contatto con intuizioni orientali. Centro di questo movimento fu Alessandria; e l' influenza maggiore l'ebbe, dall'Oriente, il giudaismo, il cui monoteismo etico offriva alla filosofia greca molti piú punti di contatto che non la mitologia della religione popolare. Alessandria pare sia stato il centro in cui sorse quella speculazione che, dopo uno svolgimento di secoli, sboccò infine nel neoplatonismo. Il motivo ultimo di questa speculazione è dato dall'aspi-

razione ad una rivelazione superiore della verità; la sua premessa metafisica dall'opposizione di Dio e del mondo, dello spirito e della materia, per la cui mediazione si ricorre a demoni e a potenze divine; le sue conseguenze pratiche dall'unione dell'etica colla religione, che conduce, per una parte, all'ascesi, per l'altra, all'esigenza di un'intuizione immediata della divinità. Fu già detto nell' Introduzione (§ 8) che essa si svolse tanto sul terreno greco quanto su quello giudaico-ellenistico.

I.

Le scuole schiettamente greche.

§ 91. I Neopitagorici.

Anche se la filosofia pitagorica vera e propria si era spenta durante il IV sec. o si era confusa col platonismo, il pitagoreismo era sopravvissuto come una forma della vita religiosa: i misteri pitagorici s'erano anzi diffusi maggiormente, come dimostrano, tra l'altro, i frammenti di poeti della commedia di mezzo insieme al grande sviluppo del culto e della speculazione orfico-dionisiaca, nel periodo alessandrino in Oriente e in Occidente. Verso la fine del II o al principio del I sec. av. Cr. pare sia stato fatto per la prima volta in Alessandria il tentativo di ravvivare anche la dottrina pitagorica, ampliandola e arricchendola con dottrine posteriori. Se ne hanno i primi documenti in scritti pitagorici di falsa attribuzione: nella semistoica esposizione della natura pitagorica di cui ci dà notizia Alessandro Polistore (70 ca. av. Cr., cfr. § 3 — in Diog., VIII, 24 sg.), nello scritto falsificato sotto il nome del lucano Ocello (o meglio Occelo) *περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως*, già noto a Varrone; nei *Proemii alle Leggi* di Zaleuco e Caronda citati da Cicerone (*De leg.*, II, 14 sg.). Piú tardi abbiamo noti-

zia di una gran quantità di tali pretesi scritti pitagorici antichi, ma in realtà neo-pitagorici (circa 90, di piú che 50 autori), di molti dei quali ci son rimasti frammenti: primi per numero e importanza quelli di ARCHITA. Il primo seguace della scuola neopitagorica, il cui nome ci sia noto, è l'amico di Cicerone, il dotto P. NIGIDIO FIGULO (m. 45 av. Cr.), a cui si ricollega P. VATINIO. Anche la scuola dei Sesti aveva rapporti colla neopitagorica; chiare traccie della sua esistenza e delle sue dottrine troviamo al tempo di Augusto in Ario Didimo e in Eudoro; anche il Re Giuba I nutriva predilezione pei libri pitagorici. Nella seconda metà del I sec. av. Cr. cade l'attività di MODERATO di Cadice e di APOLLONIO di Tiana che scrissero a sostegno delle proprie convinzioni: Apollonio percorse come mago, o, almeno, in voce di tale, tutto l' impero romano.

Intorno al 150 d. Cr. sembra che NICOMACO di Gerasa abbia composto l'ampia opera di cui possediamo ancora l' 'Αριθμητικὴ εἰσαγωγή e l' 'Εγχειρίδιον μουσικῆς. Un poco posteriore fu NUMENIO, vissuto sottò gli Antonini, mentre Filostrato appartiene al primo terzo del III secolo.

Nelle dottrine con cui i neopitagorici cercarono di fondare i loro principii etico-religiosi, insieme ad elementi del vecchio pitagoreismo e a teorie, per essi di anche maggiore importanza, di Platone e dell'antica Accademia, specialmente di Senocrate, andavano congiunti anche elementi derivati dalle scuole peripatetica e stoica (non si scordi l'eclettismo di questa filosofia, come di quella degli Accademici contemporanei); e, pur nel comune indirizzo, numerose erano le differenze tra i singoli filosofi. Principii primi son detti l' Unità e la Diade (δυὰς ἀόριστος); la prima identica alla forma, la seconda alla materia. Ma mentre una parte dei Pitagorici afferma che l' Unità è insieme la causa attiva, ossia la Divinità, questi due termini ven-

gono invece distinti da altri, che concepiscono la Divinità, come nel *Timeo* platonico, quale causa movente che unisce forma e materia, oppure come l' Uno che genera l'unità derivata e la diade; dottrina, quest'ultima, che unisce il monismo stoico col dualismo platonico-aristotelico, preparando per tal modo il neoplatonismo. Il medesimo contrasto si ripete a proposito del rapporto fra Dio e il mondo: gli uni pongono la Divinità al di sopra della ragione e di tanto superiore ad ogni cosa finita, che essa non può venire in immediato contatto con niente di corporeo; altri definiscono Dio come l'anima diffusa per tutto il corpo del mondo, e descrivono quest'anima, cogli Stoici, come calore o pneuma. Il principio formale deve comprendere tutti i numeri con cui vengono senz'altro identificate le Idee; sul significato dei singoli numeri molto speculò e fantasticò la scuola, che coltivò intensamente anche le scienze matematiche. Nella dottrina platonica i neopitagorici introdussero un mutamento profondo, facendo dei numeri o delle Idee pensieri della Divinità, e considerandoli, conseguentemente, non come la sostanza delle cose, ma solo come i modelli di esse: solo in tal modo era possibile, infatti, porre in armonia la molteplicità delle Idee coll'unità della causa del mondo. La rappresentazione platonica della materia viene intesa alla lettera; fra la materia e le Idee vien posta, con Platone, l'anima del mondo, di cui il presunto Timeo locrese accetta l' intuizione platonica. Oltre a questa metafisica, furono dai neopitagorici trattate tutte le altre parti della filosofia. Dell'attività rivolta dalla scuola alla logica testimonia, fra l'altro, lo scritto pseudoarchiteico «*sul Tutto*» che trattava la dottrina delle categorie in modo simile ad Aristotele, pur discostandosene in molti punti. Nella fisica, i neopitagorici seguono Platone e gli Stoici quando magnificano la bellezza e perfezione del mondo che nessun male vale a menomare, e quando definiscono

gli astri come Dei visibili. Da Aristotele tolgono la dottrina dell'eternità del mondo e della stirpe umana, universalmente professata nella scuola dopo Occhelo, e allo Stagirita si accostano sopra tutto nelle loro asserzioni sull'opposizione del mondo celeste e del terreno, sull' immutabilità dell'uno e la mutabilità dell'altro. Con Platone e gli antichi pitagorici, i neopitagorici fanno derivare le grandezze spaziali dai numeri, gli elementi dai corpi regolari. Troviamo inoltre (in Occelo) la dottrina aristotelica degli elementi. L'antropologia della scuola è la platonica; solo il pitagorico Alessandro segue anche qui il materialismo stoico. L'anima è definita con Senocrate come un numero semovente e anche con altri simboli matematici; vien ripetuta la dottrina platonica delle parti dell'anima, della loro preesistenza e immortalità; quella della migrazione delle anime perdette invece, per quanto ne sappiamo, molto terreno, mentre i neopitagorici attribuivano grande valore alla credenza nei demoni. Nicomaco pose i demoni in relazione cogli angeli giudaici. I frammenti rimastici dei numerosi scritti etici e politici dei Pitagorici ci offrono solo scolorite ripetizioni di concetti platonici e, in misura ancora maggiore, peripatetici con relativamente poche aggiunte stoiche. Piú chiara appare la peculiarità della scuola neopitagorica nelle dottrine religiose, in cui incontriamo, da una parte, un profondo concetto di Dio, e, in relazione alla sublimità di Dio, l'esigenza di un culto puramente spirituale; dall'altra, la premessa della religione popolare, l'attribuzione di un grande valore alla mantica e l'esigenza di una purezza di vita di cui fanno parte le astinenze usuali nei misteri pitagorici. Questo elemento viene svolto anche maggiormente in quelle descrizioni che facevano di Pitagora e di Apollonio di Tiana l' ideale della filosofia neopitagorica e di cui possiamo farci un' idea dalle notizie che possediamo sulle biografie di Pitagora scritte da Apollonio,

Moderato e Nicomaco, e nella *Vita di Apollonio* di Filostrato (composta verso il 220). La filosofia qui appare come la vera religione, e il filosofo un profeta e servo della divinità. Il supremo cómpito dell'uomo, l'unico mezzo per liberare la sua anima incatenata al corpo e ai sensi, è la purezza della vita e il vero culto divino. Di esso fanno certamente parte degne rappresentazioni della Divinità e una vita virtuosa, dedicata al bene degli uomini, ma per esso non è meno essenziale un'ascesi che comprenda, almeno là dove sia giunta alla sua perfezione, l'astinenza dalla carne e dal vino, il celibato, l'abito di lino dei religiosi, il divieto di giuramento e dei sacrificî cruenti, e, nelle comunità di asceti e di filosofi, la comunanza dei beni e gli altri ordinamenti attribuiti dalla leggenda agli antichi pitagorici. La piú evidente ricompensa di questa pietà è quella virtú taumaturgica e quella prescienza profetica che confina coll'omniscienza, delle cui prove sono piene le biografie di Pitagora e di Apollonio.

§ 92. Il Platonismo pitagoreggiante.

L'indirizzo spirituale che si manifestò per la prima volta presso i neopitagorici, si diffuse in séguito anche fra i platonici, da cui i primi avevan derivato sin da principio la parte piú importante delle loro dottrine. Già Eudoro sembra subirne l'influenza, che appare manifesta in Plutarco, ossia nel suo piú autorevole rappresentante del I sec. d. Cr. Plutarco è dichiaratamente un platonico, ma non chiuso all'influenza della filosofia peripatetica, e, in certi punti, nonostante ogni polemica di principî, della stoica, mentre respinge incondizionatamente solo l'epicureismo. La dottrina platonica stessa è da lui intesa alla maniera dei neopitagorici. Egli attribuisce scarsa importanza ai pro-

blemi teoretici come tali e dubita anche della possibilità di risolverli, mentre sente vivissimo interesse a tutto ciò che concerne la vita religiosa e morale. Fermo in un puro concetto della Divinità, simile al platonico, Plutarco si oppone al materialismo stoico e all' « ateismo » (ἀθεότης) epicureo come alla religione popolare. Ma per spiegare la natura del mondo sensibile non può fare a meno di un secondo principio, che egli non ricerca nella materia, la quale in sé non ha qualità, ma nella cattiva anima del mondo, unita a quella fin da principio, fornita di ragione ed ordinata all'atto della formazione del mondo, e trasformata cosí nell'anima divina del mondo, pur rimanendo sempre la fonte prima di ogni male. Concepisce, distaccandosi dalla maggior parte dei neopitagorici, la formazione del mondo come un atto temporale, e rappresenta l'azione di Dio nel mondo meno sotto la forma della dottrina platonica delle Idee e della teoria dei numeri che non sotto quella della comune fede nella provvidenza, alla quale, in opposizione al fatalismo di Epicuro e degli Stoici, attribuiva somma importanza. Quanto maggiore era, poi, la distanza che separava Dio da ogni cosa finita, tanto piú grande era il valore che venivano ad assumere, come mediatori dell'azione divina sul mondo, i demoni, di cui Plutarco racconta molte superstizioni e a cui attribuisce tutto ciò che non ardisce far derivare direttamente dalla Divinità. È sua caratteristica l'avere ammesso non solo cinque elementi, ma anche la probabile esistenza di cinque mondi ; ciò che Platone aveva detto miticamente di un alternarsi delle condizioni del mondo, è da lui inteso in modo cosí dogmatico da avvicinarsi alla dottrina stoica da lui per altri rispetti combattuta. Nell'antropologia platonica si vennero mescolando alcune determinazioni aristoteliche ; la libertà del volere e l' immortalità (insieme alla migrazione delle anime) furono decisamente affermate. L'etica platonico-peripatetica fu difesa da

Plutarco contro le deviazioni stoiche ed epicuree, ed applicata in modo cosí puro nobile e misurato alle varie contingenze della vita, che vi si nota subito l' influenza del cosmopolitismo stoico e il limitato interesse politico del momento. Ma il tratto caratteristico dell'etica di Plutarco è la sua stretta relazione colla religione. Per quanto sia pura la sua idea di Dio e vivace sia la descrizione che ci fa dell'assurdità e dei mali della superstizione, egli non sa però — nel calore del sentimento religioso e nella scarsa fiducia che presta alla capacità di conoscere concessa agli uomini — rinunziare a credere che la Divinità ci venga in aiuto in virtú di rivelazioni immediate, che noi tanto piú puramente riceviamo quanto piú pienamente nell'entusiasmo siamo lontani da qualsiasi attività personale. Considerando poi le condizioni naturali e i mezzi di queste rivelazioni, la sua teoria rende possibile la giustificazione della fede del suo popolo nelle profezie, come già da tempo usavano gli Stoici e i Neopitagorici. Non dissimile è anche la sua posizione rispetto alla religione positiva. Gli Dei dei diversi popoli sono, egli dice, solo nomi differenti di un solo e medesimo ente divino e delle sue potenze; il contenuto dei miti è formato da verità filosofiche che Plutarco fa scaturire da essi con l'arbitrarietà tradizionale dell' interpretazione allegorica; e per quanto molti usi del culto sieno spaventosi e assurdi, la sua dottrina dei demoni, se non altro, gli offre il mezzo di giustificarli apparentemente. Plutarco però non esige l'ascesi pitagorica.

Con Plutarco concordano, fra gli ultimi platonici, i due retori affini Massimo e Apuleio, nel cui platonismo eclettico hanno gran parte, insieme alla contrapposizione di Dio e della materia, i demoni come mediatori di questa opposizione. Accetta la dottrina neopitagorica delle cause e dei numeri Teone di Smirne; in Albino troviamo affermati l'eternità del mondo, la concezione delle idee come pensieri della Divinità, e

i demoni, a cui è affidata la custodia del mondo sublunare; in ATTICO l'anima cattiva del mondo di Plutarco. CELSO vede, come i suoi predecessori, nei demoni gli intermediari dell'azione di Dio sul mondo, che, data la sublimità di Dio e la sua contrapposizione alla materia, non può essere diretta; di questa dottrina si serve per difendere il politeismo ed i culti nazionali. Ancor piú vicino ai pitagorici è NUMENIO di Apamea (160 ca.), generalmente definito come pitagorico; il fondo del suo pensiero è però il platonismo, oltre al quale egli si appoggia, nel suo vasto sincretismo, anche ai Magi, agli Egiziani, ai Bramani e a Mosè, da lui altamente stimato (Platone è un Μωϋσῆς ἀττικίζων); sembra anche che abbia messo a profitto Filone di Alessandria e gli Gnostici cristiani. Cominciando colla distinzione di Dio e della materia, dell'unità e della diade indeterminata, allarga la distanza loro in maniera da ritenere impossibile un'azione diretta di Dio sulla materia, e introducendo perciò fra essi (come lo gnostico Valentino) il formatore del mondo o demiurgo, come seconda Divinità; il mondo stesso era da lui definito come un terzo Dio. Unita alla materia egli pensava, con Plutarco, un'anima cattiva da cui doveva provenire la parte mortale dell'anima umana, che definiva addirittura come una seconda anima irrazionale. Caduta nel corpo, per una sua colpa, dalla vita incorporea, l'anima, uscendone, qualora non debba ancora migrare in altri corpi, deve (come per gli Stoici dopo la combustione del mondo) formare un tutto indistinguibile colla divinità. Dono degli Dei è l'intelletto, il sommo bene dell'uomo; esso è concesso solo a chi si volga al bene supremo, escludendo ogni altro pensiero. Il medesimo indirizzo di Numenio pare abbiano seguito anche CRONIO e ARPOCRAZIONE.

Dá un ramo egiziano della scuola neopitagorica sembra sia uscita, verso la fine del III sec., la maggior parte degli scritti a noi tramandati sotto il nome di

HERMES TRIMEGISTO. Anche in essi si ritrova la caratteristica di questa scuola, il tentativo di colmare l'abisso tra Dio e il mondo con esseri intermedi. Il Dio supremo è, come loro creatore, superiore all'essere e alla ragione; è il Bene, ma concepito come essere pensante e volente, come personalità. Rispetto a lui il Νοῦς è come la luce rispetto al Sole, diversa e insieme inseparabile. Dal Νοῦς dipende l'anima (negli esseri irrazionali la φύσις); tra essa e la materia sta l'aria. La materia, ordinata e animata da Dio, diede origine al mondo. Portato dalla potenza divina, pieno di Dei e Demoni visibili e invisibili, esso è definito il secondo, l'uomo il terzo Dio. Alla maniera stoica son concepiti l'immutabile ordine delle cose, la provvidenza e il fato; l'antropologia platonica è ripetuta con aggiunte non completamente coerenti. L'unico mezzo per assicurare all'anima il ritorno nella sua patria superiore è la pietà, che qui coincide colla filosofia, poiché consiste essenzialmente nel conoscere Dio e nell'operare il giusto. Che essa esiga l'estraniarsi dal mondo sensibile, ben si intende; tuttavia solo raramente appaiono negli scritti ermetici le conseguenze ascetiche di questa posizione. Forte invece, sí da divenirne un motivo fondamentale, è in essi la tendenza a difendere la religione nazionale e, insieme, l'egiziana, contro il cristianesimo, la cui vittoria era considerata quasi inevitabile.

II.

La filosofia greco-giudaica.

§ 93. La Filosofia greco-giudaica avanti Filone.

Anche piú che nel mondo schiettamente greco la speculazione dualistica dei neopitagorici e dei neoplatonici si svolse nei paesi posti sotto l' influenza greca, presso i Giudei, la cui religione offriva ad essa sin dal principio il piú saldo appoggio: il monoteismo, l'opposizione fra Dio e il mondo, la fede nella rivelazione e nella profezia, le rappresentazioni degli angeli, dello spirito di Dio e della sapienza divina. Anche in Palestina il pensiero e la vita greca, da quando quel paese apparteneva al regno egiziano o al Siriaco, si erano diffusi talmente, che Antioco Epifane nel suo tentativo di ellenizzazione forzata degli Ebrei (167 av. Cr.) poté contare su un partito numeroso e potente, specialmente nelle classi superiori. Una prova notevole della considerazione in cui era tenuta anche in Palestina la letteratura greca e specialmente la filosofia stoica, si può osservare nel Koheleth (l'*Ecclesiaste*, 200 ca. av. Cr.). Dal quale risulta (9, 2. 3, 21) anche che già prima della fine del III secolo, introdotte probabilmente da compagnie religiose, si eran radicate in Palestina quelle intuizioni che troviamo poi

svolte presso gli ESSENI (Œssei) [1]: comunità ascetica la quale mostra una profonda affinità coi neopitagorici, sí da costringerci a supporre sia sorta sotto l' influenza dei misteri orfico-pitagorici e in séguito, dopo la formazione della filosofia neopitagorica, abbia tratto da essa molti elementi. Nel I sec. dell'era volgare, in FILONE, GIUSEPPE e PLINIO, gli Esseni appaiono come una setta di circa 4000 membri che vivevano insieme, sia in colonie separate, sia in case dell'ordine in città, sotto regola e gerarchia severe, con proprî sacerdoti e ufficiali, in piena comunione di beni; si procuravano i mezzi di vita coll'agricoltura e l' industria. Erano di una semplicità estrema, amavano costumi severi, sincerità, liberalità illimitata; non tolleravano schiavitú fra di loro. La purezza della vita si esprimeva anche nei loro usi: non usavano né vino né carne, condannavano l'uso dell'olio santo, l'uccisione degli animali e i sacrificî cruenti; si astenevano da ogni cibo non prescritto dalla regola dell'ordine; esigevano dai loro membri il celibato e anche da quelli di un ordine inferiore la limitazione del rapporto coniugale alla procreazione dei figli; avevano un orrore angoscioso dinanzi ad ogni impurità levitica; portavano unicamente abiti bianchi; proibivano il giuramento; ponevano bagni giornalieri e pasti comuni al posto del culto nazionale, da cui erano esclusi. Avevano anche dottrine e scritture loro proprie, tenute rigorosamente segrete, mentre adattavano al loro punto di vista le sacre scritture del loro popolo con una spiegazione allegorica che si presumeva tramandatasi nella setta da Mosè in poi; credevano in una preesistenza dell'anima e in una vita immateriale dopo la morte; pare pensassero che l'opposizione di meglio e di peg-

---

[1]) Gli Esseni pare si sian detti i pii (Chasidim, ἀσιδαῖοι 1, Macc. 7, 13) e che da due forme aramaiche di questo nome sian venuti i nomi greci di Ἐσσαῖοι e di Ἐσσηνοί.

gio, di mascolino e di femminino ecc. fosse diffusa in tutto l'universo; attribuivano alla fede negli angeli (come altri in quella dei demoni) una particolare importanza; veneravano nella luce del sole e negli elementi altrettante rivelazioni della divinità; promettevano come premio supremo della pietà e dell'ascesi il dono della profezia, che molti degli Esseni devono realmente aver posseduto.

Ma un terreno ancor piú favorevole la filosofia greca trovò in Alessandria, nel grande punto di incrocio fra la cultura ellenica e l'orientale. Come presto e universalmente la numerosissima e ricca popolazione ebraica di questa città si sia appropriata la lingua greca e, con essa, necessariamente anche molte intuizioni elleniche, appare chiaramente dal fatto che per gli ebrei d' Egitto dopo poche generazioni si rese necessaria una traduzione greca delle sacre scritture, detta dei Settanta, non essendo essi piú in grado di intenderle nella lingua originale. La prima prova sicura dello studio che gli ebrei d'Alessandria fecero della filosofia greca, ci è data dai frammenti (in EUSEBIO, *Praep. ev.*, VII, 14; VIII, 10; XIII, 12; a torto sospettati da HODY, LOBECK, JOEL, ELTER ecc., difesi dal VALCKENAER) di uno scritto di ARISTOBULO (150 ca. av. Cr.). Questo peripatetico ebreo assicura il re Tolomeo Filometore che già gli antichi poeti e filosofi greci, specialmente Pitagora e Platone, avrebbero conosciuto le scritture dell'Antico Testamento, e per acquistare fede a questa assicurazione si richiama a una serie di presunti versi di Orfeo e di Lino, di Omero e di Esiodo, falsificati nel modo piú spudorato, ma non riconosciuti falsi né da CLEMENTE né da EUSEBIO. D'altra parte egli cerca, dandone un'altra interpretazione, di togliere dalle massime e dalle narrazioni dell'Antico Testamento le umanizzazioni che sono di impedimento al suo pensiero piú progredito. Ma non contengono le sue proprie vedute filosofiche ancora nessun accenno a quella forma di speculazione che tro-

veremo più tardi in Filone. Se ne notano le traccie per la prima volta nel I sec. av. Cr. (intorno al 30) nello pseudo-salomonico *Libro della Sapienza*, che, oltre ad avere alcune reminiscenze di Essenismo, rammenta il platonismo e il pitagoreismo, specialmente nelle sue affermazioni sulla preesistenza dell'anima, sull' impedimento che le viene dal corpo, sulla sua immortalità (8, 19 sg., 9, 14 sgg., e *passim*), come anche nella concezione di una materia anteriore al mondo; (11, 17) e prepara, colla sua ipostatizzazione della saggezza divina (7, 22 sgg.), la dottrina del Logos di Filone. Al medesimo tempo appartengono anche quei predecessori di Filone di cui egli stesso fa assai sovente menzione quando si richiama alle regole da essi poste di interpretazione delle scritture allegoriche. Nelle interpretazioni loro da lui citate c' è, fra alcuni altri concetti stoici, anche quello del «Logos divino»; se e quanto determinatamente esso fosse, prima di Filone, distinto dalla Divinità, noi non sappiamo. — I Terapeuti, setta ascetica giudeo-egiziaca, affine agli Esseni, ma volta unicamente all' edificazione, all' interpretazione allegorica delle scritture e alla speculazione teologica, e della quale ci parla lo scritto filonico «della vita contemplativa», anche se questa descrizione non manca (come dobbiamo pensare) di un reale fondamento, hanno un' importanza storica assai inferiore a quella degli Esseni.

§ 94. Filone di Alessandria.

La nascita di Filone cade fra il 20 e il 30 av. Cr., la sua morte non molto dopo il 40 d. Cr. Egli era un figlio del suo popolo, pieno della più alta venerazione per le sacre scritture e principalmente per Mosè, i cui scritti egli ritiene ispirati nella lettera non solo nel

testo originale, ma anche nella traduzione greca; ed era, insieme, scolaro e ammiratore dei filosofi greci, di Platone e di Pitagora, di Parmenide, di Empedocle, di Zenone, di Cleante. Egli è convinto che una e medesima è la verità delle Scritture e dei filosofi greci, sebbene pura e perfetta solo nei documenti rivelati degli ebrei. Convinzione, questa, che giustifica sia colla premessa che i sapienti greci abbiano attinto alle scritture dell'Antico Testamento, sia coll'applicazione illimitata dell' interpretazione allegorica, che gli permette di trovare in qualsiasi passo qualsiasi senso. Per quanto dunque egli voglia essere solo l'esegeta della Sacra Scrittura e in questa forma esponga quasi tutte le sue idee, il suo sistema è in realtà una sintesi della filosofia greca e della teologia giudaica, e la parte scientifica di esso è derivata per la maggior parte dalla prima. La filosofia da lui professata è quella forma di platonismo che si era venuta svolgendo da ultimo in Alessandria, che si denominava ora da Platone ora da Pitagora, e a cui lo stoicismo aveva dato un contributo importante.

Il punto di partenza del sistema di Filone è formato dall' Idea di Dio; e già qui si incrociano le diverse correnti da cui la speculazione di Filone era sorta. Della superiorità di Dio su tutto ciò che è finito ha un'idea cosí alta che, secondo lui, nessun concetto e nessun nome è adeguato alla sua grandezza; Dio è piú perfetto di ogni perfezione, migliore del Bene, non ha nome né qualità, è inconcepibile: dice Platone che noi possiamo sapere solo che egli è, non che cosa è: solo il nome di Ente (Jehovah) gli conviene. Ma in compenso Dio deve comprendere originariamente in sé ogni essere e ogni perfezione; poiché solo da lui essi posson derivare al finito, e solo per non avvicinarsi troppo alla sua perfezione gli sono stati negati tutti i predicati finiti. Dio deve esser concepito come la causa prima di tutto e gli deve essere attribuita un'attività

incessante: da lui deriva ogni perfezione nelle creature. Si capisce bene che per un platonico e monoteista ebraico quest'attività può servire solo ai fini migliori e che delle due qualità essenziali di Dio: la forza e la bontà, quest'ultima esprime ancor meglio della prima l'essenza divina.

Per mettere in armonia questa assoluta attività di Dio nel mondo colla sua assoluta sopramondanità, Filone ricorre ad una concezione che, se non fu ignota ad altri pensatori del tempo, non ebbe però avanti Plotino una espressione piú sistematica di questa: la concezione di esseri intermedî. Per determinarla piú precisamente, oltre alla credenza negli angeli e nei demoni e oltre a ciò che scrisse Platone sull'anima del mondo e le Idee, gli serví la dottrina stoica degli efflussi della Divinità diffondentisi nel mondo. Filone chiama questi enti mediatori f o r z e (δυνάμεις), che concepisce come proprietà della Divinità, come idee o pensieri di Dio, come parti della potenza e della ragione che dominano nel mondo, oppure come servi messi e satelliti della Divinità, come esecutori della sua volontà, anime, angeli e demoni. Armonizzare queste due diverse rappresentazioni e rispondere chiaramente al problema della personalità di queste forze, non gli fu possibile. Tutte, però, si raccolgono in una, nel L o g o s, che è il mediatore assoluto fra Dio e il mondo, la sapienza e la ragione di Dio, l' idea che comprende tutte le idee, la potenza che comprende tutte le potenze, il rappresentante e il messo di Dio, l'organo della creazione e del governo del mondo, il sommo degli angeli, il primo figlio di Dio, il secondo Dio (δεύτερος θεός, θεός distinto da ὁ θεός). È il modello del mondo, la potenza che in esso tutto crea, l'anima che si riveste del corpo del mondo come di un vestito: possiede, in una parola, tutte le proprietà del Logos stoico, se lo si pensi distinto dalla Divinità in quanto tale e liberato dai tratti conferi-

tigli dal materialismo stoico. Incerta è però la sua personalità, come quella delle «forze»; e deve essere cosí, poiché solo in quanto il concetto del Logos ondeggia fra quello di un'essenza personale diversa da Dio, e quello di una potenza impersonale o proprietà divina, può, almeno apparentemente, assolvere l'insolubile cómpito a cui deve servire: rendere comprensibile come Dio possa esser presente colla sua potenza e la sua attività nel mondo e in tutte le sue parti, mentre con la sua essenza ne è per lo meno fuori e ogni contatto colla materia lo contamina.

Ma la natura del mondo si può comprendere solo parzialmente dalla potenza divina che in lei agisce. Per spiegare i mali e le imperfezioni dell'Essere finito, e specialmente per spiegare il male morale che proviene all'anima dalla sua unione col corpo, dobbiamo presupporre un secondo principio, che Filone, con Platone, non sa trovare altrove che nella materia. Anche nella sua descrizione piú dettagliata della materia segue Platone; che considera, insieme con i piú, come spaziale, e che definisce, ora, con Platone, come μὴ ὄν, ora, cogli Stoici, come οὐσία. Dal caos Dio formò, colla mediazione del Logos, il mondo, che perciò ha principio ma non fine. Filone pensa, cogli Stoici, che il mondo sia portato dalla potenza divina che in esso agisce e che si manifesta nel modo piú chiaro negli astri, Dei visibili; difende la sua perfezione nel senso della teodicea stoica, e non tralascia di sostenere, con numerose applicazioni della simbologia numerica dei pitagorici, il pensiero che tutto sia ordinato secondo numeri. Nell'*antropologia*, la parte della fisica che piú gli interessa, Filone si attiene alla tradizione platonica e pitagorica sulla caduta delle anime, la sopravvivenza incorporea dopo morte delle anime purificate e la migrazione di quelle non purificate, sull'affinità dello spirito umano con Dio, sulle parti dell'anima e la libertà del volere. Importantis-

sima è per lui la recisa opposizione della ragione e del senso. Il corpo è, com'egli dice, la tomba dell'anima, la fonte di tutti i mali sotto cui geme; essa, unendosi al corpo, fece sorgere in ogni uomo l'inclinazione al peccato, da cui nessuno può liberarsi dalla nascita fino alla morte. Perciò il maggiore distacco possibile dai sensi è una delle esigenze principali dell'etica filonica, che vuole, cogli Stoici, l'apatia, l'annullamento totale degli affetti; considera solo la virtú come un bene; condanna ogni piacere dei sensi; dice la parola della semplicità cinica; si appropria la dottrina delle virtú e degli affetti dei cinici e degli stoici, la loro descrizione del Saggio, la loro distinzione tra i saggi e i progredienti; professa con essi il cosmopolitismo. Ma al posto della fiducia in se stessi degli Stoici c'è qui la confidenza nella divinità. Dio solo opera in noi ogni bene, egli solo può immettere in noi la virtú, solo chi fa il bene per se stesso è veramente buono, solo dalla fede proviene la saggezza su cui si fonda ogni virtú. A proposito della virtú stessa, poi, Filone attribuisce assai minor valore all'azione che non alla conoscenza, o, meglio, all'intimità del pio sentimento. Si pensi infatti che se egli combatte la vita attiva (« politica ») che ci intriga nelle cose esteriori estraniandoci da noi stessi, la scienza ha poi per lui valore solo come mezzo della religiosità. La perfezione religiosa ha vari gradi. La « ascetica », cioè la virtú che riposa sull'esercizio (la virtú di Giacobbe) è, per la sua origine, inferiore a quella che si basa sull'insegnamento (la virtú di Abramo), e ambedue sono inferiori a quella che emana direttamente da una natura favorita dalla grazia di Dio (la virtú di Isacco). Fine supremo ed ultimo della virtú è soltanto la Divinità, cui ci avviciniamo tanto maggiormente quanto piú direttamente veniamo con essa a contatto. Adunque, per quanto indispensabile possa essere la scienza, noi raggiungiamo il Sommo solo quando, superando ogni mediazione e il

Logos stesso, in uno stato di incoscienza, nell'estasi, accogliamo in noi la luce che ci viene dall'alto e così contempliamo Dio nella sua pura unità e lo lasciamo operare in noi. Quest'aspirazione al di là del pensiero cosciente era stata finora estranea alla filosofia greca; ed anche dopo Filone passarono due secoli prima che essa vi si risolvesse.

SEZIONE TERZA

Il neoplatonismo.

§ 95. Origine, carattere e svolgimento del Neoplatonismo.

Le intuizioni che col tempo erano venute acquistando nella scuola platonico-pitagorica importanza sempre piú esclusiva furono svolte nel III sec. d. Cr. in un grandioso sistema, per la cui costruzione fu messa largamente a profitto, oltre alla platonica, non solo la filosofia aristotelica ma, anche, la stoica; ragioni intrinseche ed estrinseche fanno supporre che direttamente o indirettamente vi abbia influito anche la dottrina di Filone. Se già i precursori del Neoplatonismo avevano additato l' importanza della filosofia nel fatto ch'essa ci mette in relazione con Dio, ci conduce all' Ente infinito trascendente ogni essere e ogni conoscere, il Neoplatonismo tenta di derivare tutto il complesso delle cose finite, compresa la materia, da un Ente primo inconoscibile e indeterminato, e di render possibile con ciò la graduale ascesa fino all'unione con quel Primo. Il fine pratico e il motivo ultimo di questa speculazione è quello stesso che avevano avuto fino allora i platonici e i pitagorici : insieme con que-

sti, essa parte dall'opposizione dell' infinito e del finito, dello spirito e della materia. E non solo porta alle estreme conseguenze questa opposizione e spinge all'estremo l'unità con Dio a cui l'uomo deve giungere, ma, nello stesso tempo, esige che l'opposizione stessa sia derivata con metodo dall'unità e che il complesso di tutte le cose sia concepito come un Tutto che dalla Divinità sorge secondo un ordine e ad essa ritorna.

Lo spiritualismo dualistico della scuola platonica si unisce qui al monismo stoico a crearne uno nuovo, sebbene il creatore di questa speculazione non volesse essere altro che il fedele scolaro ed esegeta di Platone.

Fondatore della scuola neoplatonica è AMMONIO SACCA, che, prima bracciante (donde il soprannome di Σακκᾶς=σακκοφόρος), insegnò in séguito con molto onore in Alessandria la filosofia platonica, e sembra sia morto intorno al 242 av. Cr. senza lasciare alcuno scritto. Solo attestazioni poco attendibili del V° sec. (JEROCLE e, movendo forse da lui, NEMESIO) gli attribuiscono la dottrina della distinzione del sistema plotiniano; noi però manchiamo completamente di notizie documentate della sua dottrina. Dei suoi scolari, ORIGENE (da non confondersi coll'omonimo teologo cristiano, che deve avere udito anch'egli Ammonio) non aveva ancora distinto dal Νοῦς (a cui Plotino la sovrappone) la Divinità e combattuto anche la distinzione del Νοῦς dal creatore del mondo; un altro, CASSIO LONGINO, noto critico, filologo e filosofo (fatto giustiziare nel 273 da Aureliano), non seguiva l'interpretazione di Plotino della dottrina platonica e, contro di lui, sosteneva che le Idee esistano di per sé fuori del Νοῦς (divino). Questo mostra come la dottrina di Ammonio differisse profondamente da quella di Plotino, anche se le poté esser vicina piú di quella degli altri platonici [1]). Il vero fondatore della scuola neo-

---

[1]) Cfr. *Arch. f. Gesch. d. Ph.*, VII, 295 sgg.

platonica fu Plotino. Questo eminente pensatore, nato nel 204-5 a Licopoli in Egitto, fu per 11 anni scolaro di Ammonio, partecipò alla spedizione dell' imperatore Gordiano contro i Persiani per poter conoscere la sapienza dei Persiani e degli Indiani, finché, dopo la cattiva riuscita di questa impresa, venne a Roma (244-5). Dove, universalmente stimato cosí per il suo disinteresse e la sua modestia come per il suo nobile sentire e la purezza dei suoi costumi, e ammirato anche dall' imperatore Gallieno e da sua moglie Salonina, fondò una scuola che diresse fino alla morte, avvenuta in Campania nel 269-70. I suoi scritti, cominciati a comporre a 50 anni, furono editi da Porfirio, autore di una *Vita di Plotino* che ancora possediamo, in sei Enneadi, cioè in gruppi di nove scritti ciascuno, di contenuto affine. Dopo Plotino, Giamblico e la scuola di Atene segnano i punti più importanti nella storia del Neoplatonismo. Il primo mise la dottrina neoplatonica completamente al servizio della religione positiva; il secondo, coll'aiuto della filosofia aristotelica, la trasformò in una scolastica formalistica di somma perfezione logica.

§ 96. Il sistema di Plotino. Il mondo soprasensibile

Il sistema di Plotino muove, come quello di Filone, dall' idea di Dio, per giungere all'esigenza dell'unificazione colla Divinità. Tra questi due poli sta tutto ciò che vien detto sulla origine dell'essere derivato da Dio e sul suo ritorno alla Divinità.

Nella sua concezione di Dio, Plotino porta agli estremi limiti il pensiero dell' infinità e sopramondanità di Dio. Premettendo che ciò che è principio deve esser fuori di ciò che è derivato, il pensato fuori del pensante, l'uno fuori del molteplice, si vede costretto

a porre la ragion prima di ogni cosa reale e intelligibile al di sopra d'ogni essere e d'ogni conoscenza. L' Essere originario (τὸ πρῶτον) è senza limite, senza forma e determinazione, è l' illimitato o l' infinito (ἄπειρον) : non gli si può attribuire alcuna proprietà materiale e neppure alcuna spirituale, né pensiero, né volontà, né attività. Ogni pensare ha infatti in sé la distinzione del pensante dal pensiero e dal pensato, ogni volere la distinzione dell' Essere e dell'attività, e quindi una molteplicità; inoltre, ogni attività si volge ad altro da sé, il Primo, invece, deve essere un' unità in sé conchiusa. Inoltre, per pensare, per volere, per agire, si deve aver bisogno di ciò a cui è rivolta l'attività ; ma la Divinità non ha bisogno di altro, neppure di se stessa, ed è indistinguibile da se stessa : non possiamo quindi attribuirle l'autocoscienza. Qui per la prima volta viene negata, in base a principii rigorosi, la personalità di Dio : negazione che già trovammo accennata in Carneade. Non possiamo dunque attribuire alla Divinità nessuna proprietà determinata : essa sta al di fuori d'ogni Essere e di ogni Pensare. Alla sua definizione positiva converrebbero solo i concetti dell' Uno e del Bene : anch'essi sono però inadeguati, in quanto l' Uno esprime solo la negazione della molteplicità, il Bene un'azione. Dio è il principio a cui dobbiam ricondurre ogni essere, la potenza a cui dobbiam ridurre ogni azione ; ma della sua essenza non possiamo sapere altro, se non che è del tutto diversa da ogni cosa finita e a noi nota : la Divinità è l' Uno assoluto.

In quanto Dio è la forza originaria, deve tutto produrre ; ma poiché per la sua essenza è superiore a tutto e di niente altro ha bisogno, né può fare parte di sé ad altri sostanzialmente, né può proporsi come fine la generazione di un altro, la sua produzione non può esser pensata né (cogli Stoici) come una divisione della sostanza divina e un suo parziale passare nel derivato, nè come atto di volontà. Ma a Plotino non riesce di

armonizzare in un concetto chiaro e unitario queste determinazioni: si serve perciò di immagini: il Primo trabocca, per così dire, per la sua perfezione, illumina tutto di sé ecc. Il processo del derivato dall' Essere originario deve seguire un ordine di necessità naturale; ma non deve importare nessuna specie di bisogno e nessun cangiamento nel principio. Il derivato dipende, per conseguenza, interamente da ciò da cui è prodotto e a cui aspira, da cui trae la sua esistenza e da cui è riempito e trasportato: il suo essere è nel suo esser prodotto da lui. Quello che produce rimane invece indiviso in sé e fuori del prodotto: il sistema plotiniano non si può chiamare tanto un' emanazionismo quanto piuttosto un panteismo dinamico. Poiché per la sua essenza Ciò che procede è fuori da Ciò che segue, questo è necessariamente meno perfetto di quello, semplice ombra e riflesso. E poiché questo rapporto si ripete in ogni nuova produzione, e la partecipazione di ogni cosa al Principio è mediata dalla sua causa prossima, la totalità degli esseri procedenti dall' Ente primo forma una serie di decrescente perfezione fino a che l'essere si perde nel non-essere, la luce nelle tenebre.

Il primo prodotto dell' Uno è il Νοῦς, il pensiero, che è insieme l'essere supremo; infatti, già i predecessori di Plotino avevano posto il vero ente, le idee, nel pensiero divino, mentre Platone attribuiva all' Ente ragione e pensiero. Plotino era giunto al « Primo » innalzandosi al di sopra di ogni essere e d'ogni pensare: nel discendere da quello, questi devono seguirlo immediatamente. Il pensiero del Νοῦς non è discorsivo, ma extratemporale, perfetto in ogni momento, intuitivo; il suo oggetto è formato sia dal Primo (di cui però anche questo pensiero perfettissimo non può raggiungere un' immagine perfetta e coerente), sia, come nel Νοῦς aristotelico, da se stesso, in quanto è pensato ed è: non si rivolge invece, a ciò che gli è inferiore.

Poiché il Νοῦς è l'ente supremo, gli convengono le cinque categorie dell' intelligibile che Plotino aveva tratto dal *Sofista* platonico: essere, movimento, stasi, identità, differenza. Gli ultimi neoplatonici però, dopo Porfirio, lasciaron cadere queste categorie dell' intelligibile e si contentarono delle dieci categorie aristoteliche, contro cui Plotino aveva sollevato, come contro le quattro stoiche, molte difficoltà, e che considerava valevoli solo pel mondo fenomenico. La materia comune determinata dalle categorie è detta da Plotino l' illimitato o la materia intelligibile. In essa sta il principio della molteplicità che il Νοῦς ha in sé, a differenza del Primo, e grazie alla quale esso si spiega nei numeri soprasensibili, le idee, delle quali non solo ad ogni genere, ma anche ad ogni individuo, deve corrisponderne una come modello della sua individualità. Idee che Plotino ama anche piú concepire, con Filone, come potenze attive o spiriti (νοῖ, νοεραὶ δυνάμεις), e che non essendo l'una fuori dell'altra, ma una insieme all'altra, senza però confondersi, si riconducono di nuovo all'unità dell' universo intelligibile (κόσμος νοητός), dell' αὐτοζῷον platonico, che, in quanto regno delle Idee, è anche regno della bellezza, la bellezza originaria, nella cui riproduzione sta ogni altra bellezza.

Dalla perfezione del Νοῦς consegue che anch'esso a sua volta deve generare altro; e questo suo prodotto è l' a n i m a. La quale appartiene anch'essa al mondo divino sovrasensibile: ha in sé le idee ed è essa stessa numero e idea; come manifestazione del Νοῦς è vita e attività, e, come quello, gode di una vita eterna fuori del tempo. È però posta ai confini del mondo intelligibile: in se stessa incorporea e indivisibile, inclina però al divisibile e al corporeo; ha cura di essi, secondo la propria natura, ed è loro mediatrice degli effetti che emanano dal Νοῦς. Perciò essa non è cosí pura come il Νοῦς. L'anima prima, ossia l'anima del mondo, è non solo fuori del mondo corporeo, ma opera su que-

sto non direttamente. Se Plotino le attribuisce altresí l'autocoscienza, non trova però che le convengano la percezione, il ricordo e la riflessione. Questa anima prima ne sprigiona da sé una seconda, che Plotino dice Natura, e solo questa è legata al corpo del mondo, come la nostra anima al nostro corpo. Ma l'anima del mondo produce e comprende una molteplicità di anime particolari, che sono legate ad essa come alla loro origine e che da essa si diffondono nelle varie parti del mondo. Con queste anime è raggiunto l'estremo limite inferiore del mondo ultrasensibile; diminuendo ancora la potenza divina, ne sorge la materia, la sua manifestazione piú imperfetta.

§ 97. La dottrina plotiniana del mondo sensibile.

Nella concezione del mondo sensibile e dei suoi principii, Plotino si rifà da Platone. Il mondo sensibile è, in opposizione al sovrasensibile, il mondo di ciò che è diviso e contingente, della necessità naturale, di ciò che sottostà alle relazioni di spazio e di tempo, dell' Ente privo della vera realtà. La ragione di ciò può stare solo nella materia, che noi dobbiamo concepire come il sostrato comune di ogni divenire e cangiamento. Essa è, come la definirono Platone e Aristotele, priva di forma e di determinazione, l'ombra e la semplice possibilità dell' Essere, il non-ente, la privazione, la *penía*; ma anche — e qui Plotino va al di là di Platone — il male, anzi il principio del male, ed è tale appunto perché è il non-ente. Ogni male infatti è da Plotino ridotto a una mancanza, a un non-essere; dalla materia proviene il male del mondo corporeo, dal corpo quello dell' anima. Tuttavia questo non-ente è necessario: la luce doveva, nella sua massima lontananza dalla sua origine, dive-

nire tenebre, lo spirito materia, l'anima produrre il corpo come suo luogo. L'anima, illuminando e formando ciò che le è sottoposto, viene con esso in relazione; mediando l'intelligibile nella materia che lo può ricevere solo gradualmente, genera il tempo come la forma universale della vita propria e del mondo. Quest'attività dell'anima (o della natura) non è però volontà, ma una creazione incosciente, una conseguenza necessaria della sua essenza; perciò, come Plotino afferma con Aristotele, il mondo è senza principio e senza fine, soggetto a ritorni periodici delle medesime condizioni, come avevan già pensato gli Stoici. Ma se quell'attività è necessaria, è però sempre una discesa dell'anima nella materia, e può quindi esser detta la sua caduta.

Poiché questo mondo è un mondo materiale, esso può considerarsi come una pallida copia di quello veramente reale, sovrasensibile. Ma siccome è l'anima che lo crea e vi imprime i tratti del suo modello, tutto è in esso ordinato secondo numeri e idee e formato secondo i concetti attivi (i λόγοι σπερματικοί) che costituiscono l'essenza delle cose. Il mondo è perciò bello e perfetto come può esserlo un mondo materiale. Tuttavia Plotino respinge, col suo senso naturalistico greco, il disprezzo della natura degli gnostici cristiani; è vero che non conosce una cura degli Dei per il mondo nata dal proposito e dalla volontà e indirizzata agli individui, e che, anzi, il concetto di provvidenza significa per lui solo l'influenza naturale del superiore sull'inferiore; ma, ricollegandosi alla Teodicea platonica e stoica, difende la fede nella provvidenza con successo tanto maggiore in quanto i suoi concetti della libertà del volere e della ricompensa oltremondana lo pongono in grado di giustificare ulteriormente proprio quei mali che avevano dato più da fare alla teodicea stoica. Agli Stoici si ricollega Plotino anche colla dottrina della «simpatia di tutte le cose»; ma, mentre

quelli avevano inteso per questa simpatia solo la relazione naturale di causa, in Plotino essa prende il significato di un'azione che si fa sentire a distanza e che riposa sul fatto che, essendo il mondo vivo e animato, tutto ciò che accade in una delle sue parti è sentito dal tutto, e, quindi, anche da tutte le altre parti.

Nell' universo, è il cielo che riceve prima l'anima, e di conseguenza è esso che contiene l'anima piú pura e piú nobile; dopo il cielo vengono gli astri, considerati anche da Plotino come Dei visibili. Sopraordinati alla contingenza e alla temporalità, e perciò incapaci di ricordo, dell'azione arbitraria e della rappresentazione di ciò che è loro subordinato, determinano questo con quella necessità naturale che è fondata sull'unità e la simpatia dell'universo. Plotino combatte invece decisamente l'astrologia e la rappresentazione, che ne costituisce il fondamento, di un'arbitraria influenza degli astri sul corso delle cose, limitando i prognostici astrologici alla conoscenza di avvenimenti futuri che muova dai loro indici naturali. Lo spazio posto tra gli astri e la terra è la sede di tutti i demoni; rispetto ai quali condivide le rappresentazioni della scuola platonica, sebbene le modifichi psicologicamente, come nella dottrina dell'Amore.

Degli esseri terreni solo l'uomo ha per il nostro filosofo un interesse indipendente; e se la sua antropologia è fondamentalmente una ripetizione della platonica, ha però, oltre ad elementi aristotelici, anche molto di proprio e numerose prove di una fine osservazione, acuta specialmente per ciò che riguarda la vita del sentimento. Descrive con maggiore profondità e in tono piú dommatico che non Platone la vita che l'anima conduceva nel mondo intelligibile, dove essa, come le anime degli Dei, non sottoposta al tempo e alla contingenza, priva di memoria di autocoscienza e di riflessione, intuiva direttamente in se stessa il Νοῦς, l'ente e la sostanza prima. Considera la sua discesa in un

corpo (prima si deve rivestire nel cielo di un corpo etereo) come una necessità naturale e, insieme, una colpa, in quanto essa fu tratta da un irresistibile impulso in un corpo corrispondente alla sua natura. Trova l'essenza propria dell'uomo nella sua natura superiore, a cui si aggiunse, per l'unione col corpo, un secondo io, un'anima inferiore, che dipende, sí, da quella, ma che già tocca il corpo. Riduce con Aristotele il rapporto dell'anima col suo corpo a quello della forza agente col suo strumento, e spiega tale rapporto col fatto che essa comprende il corpo non spazialmente, che sta in tutte le sue parti senza a sua volta dividersi o mescolarsi con quello, percepisce e partecipa di tutto ciò che in esso avviene, senza perciò patire cambiamento alcuno. Cerca di concepire gli stati passivi dell'anima e le sue attività che hanno rapporto col sensibile come processi che si compiono sia nel corpo, sia nel corpo e nell'anima inferiore, mentre la superiore li percepisce appena. D'altra parte il Νοῦς e l'anima superiore agiscono incoscientemente; questa loro azione diviene cosciente solo in virtú della riflessione e del suo rispecchiarsi. Difende la libertà del volere nel modo piú reciso contro il fatalismo stoico ed ogni altra specie di fatalismo, senza però approfondire molto il problema e ripetendo anch'egli che il male è involontario.

Alla provvidenza va unita la libertà. Plotino nota che la virtú è libera, ma le sue opere sono condizionate dal sistema del reale; ripete la dimostrazione platonica dell'immortalità dell'anima, posta però di nuovo in dubbio dal fatto che le anime non si devono ricordare nel mondo intelligibile della vita terrena. Estende la migrazione delle anime fino alle piante; la ricompensa a cui essa conduce è regolata fin nei minimi particolari secondo il *jus talionis*.

§ 98. La dottrina di Plotino

sull'elevazione al mondo sovrasensibile.

Poiché l'anima appartiene a un mondo superiore, il suo cómpito supremo deve essere quello di vivere esclusivamente in questo mondo liberandosi da ogni inclinazione verso il mondo sensibile. La felicità consiste per Plotino nella vita perfetta che è pensiero e cosí indipendente da ogni condizione esteriore che nessuno stoico si sarebbe potuto esprimere al riguardo piú decisamente. Sua prima condizione è il distacco dal corpo e da tutto ciò che ne dipende, la purificazione (κάθαρσις); l'anima, non impedita da niente di estraneo, si abbandona alla sua attività peculiare: la catarsi comprende in sé tutte le virtú. Che questa liberazione dalla sensibilità si realizzi per mezzo di una vita ascetica, Plotino non esige, sebbene egli imponga a se stesso e lodi in altri le astinenze: nella sua dottrina dell'Amore riconosce con Platone che anche la bellezza sensibile può condurre all' intelligibile.

Ma tutta la sua etica è dominata dall' idea che per l'anima l'unione col corpo sia il principio di ogni male e che ogni attività abbia un valore tanto maggiore quanto meno ci pone a contatto col mondo sensibile. L'attività pratica e politica è certamente indispensabile e l'uomo virtuoso non vi si sottrarrà; ma essa ci fa perdere nel mondo esteriore, ci toglie la nostra indipendenza; le virtú etiche e politiche sono solo un imperfetto equivalente delle teoretiche, le quali hanno a loro volta un valore assai diverso. La percezione sensibile ci mostra solo oscure traccie della verità. Molto piú in alto stanno il pensiero mediato (διάνοια, λογισμός) e il suo esercizio, la dialettica, che ha per oggetto la

vera realtà, le idee e l'essenza delle cose. Questa conoscenza mediata ne presuppone però una immediata, l'autocontemplazione dello spirito pensante, che è nello stesso tempo intuizione del Νοῦς divino. Ma anch'essa non è sufficiente per il nostro filosofo, poiché, se ci conduce al Νοῦς, non ce lo fa superare, e mantiene ancora la distinzione tra intuente e intuíto. Al Sommo giungiamo solo quando, sprofondandoci completamente in noi stessi e innalzandoci anche sopra il pensiero, in uno stato di inconsapevolezza, di estasi, (ἔκστασις) di semplificazione (ἅπλωσις), veniamo improvvisamente riempiti dalla luce divina e ci identifichiamo cosí completamente coll'Ente primo che scompare ogni distinzione fra esso e noi. Plotino conosce per propria esperienza questo stato dell'anima che può esser solo passeggero: quattro volte vi giunse nel tempo in cui Porfirio fu in relazione con lui (*Vita Plot.*, 23). Dei filosofi greci nessuno ha mai aspirato a un tale innalzamento sopra il pensiero, come nessuno ha posto la Divinità al di sopra di esso: solo Filone ha, in questo, precorso Plotino.

In confronto con questa elevazione alla divinità, la religione positiva ha per Plotino solo un valore subordinato. Egli è però ben lontano da opporsi ad essa criticamente. Il suo sistema ammette, oltre alla divinità in senso assoluto, anche una moltitudine di esseri superiori che si possono considerare in parte come Dei visibili, in parte come invisibili; non approva esplicitamente che si rifiuti loro (come fanno i cristiani) la venerazione dovuta, e ravvisa in essi, coll'arbitrio tradizionale, gli Dei della mitologia e la loro storia, senza però occuparsene colla cura di molti stoici. Utilizza poi la sua dottrina della simpatia delle cose per una spiegazione presumibilmente razionale dell'adorazione delle immagini, della profezia, della preghiera e della magía, sotto il cui concetto pone infine ogni inclinazione e avversione, ogni influenza dell'esteriore sull'in-

teriore, sebbene non trovi compatibile colla natura degli Dei la percezione di ciò che accade sulla Terra o un intervento personale nel corso del mondo. Ma se con ciò egli ha certamente posto la base su cui poi i suoi successori costruiranno la difesa e la sistemazione della religione popolare, la sua posizione rispetto a questa è ancora relativamente libera. Al suo senso ideale basta, per i suoi bisogni spirituali, il culto divino interiore praticato dai filosofi. « Gli Dei » — egli dice (PORPH., *Vita Plot.*, 10) quando Amelio lo vuol condurre in un Tempio — « devon venire a me, non io a loro ».

§ 99. LA SCUOLA DI PLOTINO. PORFIRIO.

Tra gli scolari di Plotino, AMELIO sembra, da quel poco che sappiamo di lui, sia stato un pensatore poco chiaro, ammiratore di Numenio e di tendenze spirituali affini. Una testa molto piú limpida è il dotto PORFIRIO (propriamente, Malco) di Tiro, o forse di Batanea in Siria, che, nato nel 232-3, ebbe a maestri prima Longino, poi Plotino. Morí forse a Roma dopo il 301. Oltre ad alcuni platonici, egli aveva commentato anche molti scritti aristotelici, indirizzando l'attenzione specialmente alla logica aristotelica (possediamo ancora la sua *Introduzione alle categorie di Aristotele* e il minore dei suoi commenti di quest'opera). Questo studio di Aristotele doveva, come l'influenza di Longino, favorire in lui l'esigenza della chiarezza dei concetti e dell'espressione. Egli considera suo cómpito l'esposizione e il commento, non l'esame o la continuazione sistematica delle dottrine di Plotino ; e realmente egli ha fatto di tutto per renderle intelligibili, mentre i suoi scritti, per la chiarezza dell'esposizione, hanno incontrato molto successo. Nelle sue ἀφορμαί

πρὸς τὰ νοητά (compendio della metafisica plotiniana), egli attribuisce la massima importanza alla netta distinzione dello spirituale e del corporeo, senza discostarsi nel resto dai concetti di Plotino; nel Νοῦς distingue l'essere il pensiero e la vita, ma a farne tre ipostasi del Νοῦς, come aveva fatto AMELIO partendo da una distinzione simile, sarebbe stato indubbiamente esitante. Nell'antropologia, a cui aveva dedicato molti scritti, si nota, almeno per quel che sappiamo, lo sforzo di porre in armonia l'unità dell'anima colla pluralità delle sue attività e facoltà. L'anima, egli dice, ha in sé le forme (λόγοι) di tutte le cose; a seconda che il suo pensiero si volge a questo o a quell'oggetto, prende la forma corrispondente. Vuole perciò mantenuto, se pure in senso non proprio, la concezione di diverse parti dell'anima. Cosí l'anima universale deve formare le anime particolari senza dividersi in esse. L'unione dell'anima col corpo deve essere perfetta, senza mescolanza o cangiamento. Agli animali Porfirio attribuisce la ragione, ma non vuole che la migrazione delle anime avvenga nei corpi di animali e che l'anima umana ascenda a una natura superumana; prospetta però anch'egli alle anime purificate una completa liberazione dalle potenze irrazionali, con cui, col desiderio, si deve spengere anche il ricordo della vita terrena. Il cómpito principale della filosofia consiste per lui nella sua azione pratica, nella «salvazione dell'anima», per cui è di massima importanza quella purificazione, quella liberazione dell'anima dal corpo che la sua etica afferma ancor piú decisamente che quella di Plotino, sebbene la virtú purificativa sia superiore bensí alla pratica, ma debba essere subordinata alla teoretica e alla paradigmatica (che spetta al Νοῦς in quanto tale). Per questa purificazione Porfirio esige piú decisamente di Plotino certe pratiche ascetiche: l'astinenza dal vitto carneo, per cui combatte in uno scritto apposito (π. ἀποχῆς ἐμψύχων, o *de abstinentia*), il celibato, l'evitare

gli spettacoli teatrali e simili divertimenti. Nella lotta colla sensualità, Porfirio ha, piú di Plotino, bisogno dell'aiuto della religione positiva. Non approva però molte parti della fede e del culto del suo tempo: riconosce che una vita proba e santi pensieri sono l'unico culto degno degli Dei sovrasensibili. Nella notevole lettera ad Anebone, sacerdote egiziano, solleva obiezioni cosí acute alle rappresentazioni comuni degli Dei e dei demoni, contro il vaticinio, i sacrificî, la teurgia, l'astrologia, che è da credere ch'egli avrebbe dovuto volger le spalle a tutte queste cose. Tale non è però la sua opinione. Attraverso gradi naturali intermedii — i demoni, gli Dei visibili, l'anima e il Νοῦς — noi dobbiamo, egli dice, sollevarci al Primo. Movendo da questo punto di vista, la sua demonologia, piena di tutte le superstizioni del suo tempo e della sua scuola, gli offre il mezzo di difendere, anche contro il suo proprio dubbio, la religione del suo popolo, di cui si fece campione nei 15 libri Κατὰ Χριστιανῶν. Egli crede che questa religione sia stata inquinata da cattivi demoni, cosicché la sua purificazione da ciò che egli disapprova in quella può essere determinata solo da un ritorno alle sue prime origini; ma, insieme, sa giustificare tutte le parti essenziali della religione popolare di fronte alla ragione. I miti sono forme allegoriche di verità filosofiche; le immagini degli Dei e gli animali sacri, simboli del soprasensibile; il vaticinio, un'interpretazione di segni naturali mediata da demoni e da anime animali; la magia e la teurgia, un'influenza sulle anime inferiori le potenze naturali e i demoni. Anche ciò che il filosofo non approva di per se stesso, come i sacrificii cruenti, lo permette poi al culto pubblico degli Dei come un mezzo per calmare spiriti impuri. Solo la religione privata del filosofo deve esserne monda.

§ 100. Giamblico e la sua scuola.

Ciò che in Porfirio era, per lo piú, solo una concessione alle forme religiose tradizionali, diviene nel suo scolaro Giamblico (di Calcide, m. nel 330) il centro della attività scientifica: egli fu perciò divinizzato dai suoi scolari e dai neoplatonici posteriori (θεῖος è il suo epiteto costante). Giamblico non era un siriaco, ma sembra che sia vissuto anche in Siria: perciò l'influenza orientale si fa sentire molto profondamente nella sua filosofia. Egli fu un dottissimo studioso, commentatore di opere platoniche e aristoteliche, e fecondo scrittore (oltre a molti frammenti assai ampii si son conservati cinque libri della sua συναγωγή τῶν Πυθαγορείων δογμάτων). Ma Giamblico è piú un teologo speculativo che un filosofo; e la tradizione teologica egli attinge, ingegno scarsamente critico com'era, di preferenza alle fonti piú impure e piú tarde. Contro i difetti della esistenza terrena e la pressione delle necessità naturali, sa trovare aiuto solo in Dio; al suo pensiero fantastico ogni momento concettuale si solidifica in un'ipostasi: il suo bisogno di credere non si sente appagato dalla moltiplicazione del divino. Secondo il principio che tra ogni unità e ciò a cui essa fa parte di sè ci deve essere la mediazione di un terzo termine, divise in due l'ente primo unico di Plotino; di queste parti, la prima doveva esser posta al di là di ogni opposizione ed essere assolutamente ineffabile, mentre la seconda doveva corrispondere all'Uno e al Bene di Plotino. Cosí, divise il Νοῦς di Plotino in mondo intelligibile (νοητός) e in mondo intellettuale (νοηρός); l'intelligibile, nonostante la sua unità, che doveva escludere da sé ogni molteplicità, divise in una trinità, a sua volta suddivisa in tre triadi; l'intellettuale ugual-

mente in tre triadi, l'ultima delle quali dava a sua volta luogo ad un'ebdomade. Al mondo intelligibile dovevano appartenere gli archetipi, all' intellettuale le idee. Dall' anima prima Giamblico ne derivava altre due, da cui separava il Νοῦς anch'esso distinto in due forme. A questi Dei sopramondani fanno séguito i mondani, divisi in tre classi: 12 Dei celesti, che si moltiplicano ancora in 36 e poi in 360; 72 ordini di Dei subcelesti e 42 di Dei naturali (i numeri sembrano parzialmente derivati da sistemi astrologici). Vengono poi gli angeli, i demoni e gli eroi. Negli Dei popolari si volle vedere, col solito arbitrio sincretistico, gli enti metafisici, e furon similmente difesi l' idolatria la teurgia e la mantica con ragioni in cui si uniscono nel modo piú contraddittorio la fede piú irrazionale nel miracolo e il desiderio di far passare il miracolo per qualcosa di razionale. A questa speculazione teologica si collega in Giamblico la speculazione dei numeri, a cui egli, dietro l'esempio neo-pitagorico, attribuisce un valore assai maggiore che non alla matematica, che pure tiene in gran conto. Nella cosmologia, oltre alla dottrina dell'eternità del mondo, comune a tutta la scuola, le cose piú degne di nota sono i suoi concetti della natura e del destino (εἱμαρμένη), che rappresenta come una forza che preme sull'uomo e dalla quale egli si può liberare solo per l' intervento degli Dei. Nella psicologia si fa sentire anche piú che non in Porfirio lo sforzo di conservare all'anima la sua posizione mediana fra gli esseri superumani e i subumani; infatti, egli nega, con Porfirio, il passaggio delle anime umane in corpi animali, tanto piú che non attribuisce, come l'altro, razionalità agli animali. Alle quattro classi di virtú di Porfirio egli aggiunse, come quinta e suprema, quella delle « unitarie » (ἑνιαῖαι) o « ieratiche », per mezzo delle quali si ascende all'ente primo; anch'egli però attribuisce la maggiore importanza alla purificazione dell'anima, per cui solo ella può sottrarsi

all'aderenza al mondo sensibile e alla dipendenza dalla natura e dal fato.

Quest' indirizzo di pensiero, di cui abbiam visto in Giamblico il piú deciso rappresentante, domina da allora in poi la scuola neoplatonica.

L'opera *De Misteriis*, attribuita a Giamblico, di cui risente tutta l' influenza, ma probabilmente composta da un suo diretto scolaro, difende i sacrificî, la mantica, la teurgia ecc., contro Porfirio, con garbo e abilità, movendo dalla proposizione che si può giungere al superiore solo attraverso l' inferiore e che almeno l'uomo non può, per la sua natura sensibile, fare a meno di queste mediazioni materiali. Insiste poi espressamente nell'affermare che solo la rivelazione divina ci può indicare i mezzi per cui possiamo unirci alla Divinità e che perciò i sacerdoti, come depositarî di questa rivelazione, sono di molto superiori ai filosofi. — Fra gli scolari di Giamblico di cui conosciamo il nome, TEODORO di Asine, che aveva udito anche Porfirio, sembra sia stato il piú importante. Nelle notizie che abbiamo di lui, dovute quasi esclusivamente a Proclo, Teodoro ci appare come un precursore di questo, per aver tentato di stabilire un ordinamento triadico per tutte le parti del mondo intelligibile. All'ente primo, da cui non distingueva, come Giamblico, una seconda unità, faceva seguire tre triadi, in cui divideva il Νοῦς: una intelligibile, una intellettuale (ente, pensiero, vita) e una demiurgica, che a loro volta dovevan comprendere altre tre triadi; quindi tre anime, delle quali l' inferiore è l'anima del mondo o il fato, il cui corpo è la natura. Quello che sappiamo dei suoi concetti particolari è molto formalistico e degenera talvolta in gioco puerile. Di altri due scolari di Giamblico, EDESIO e SOPATRO, noi sappiamo solo che il primo gli successe nella direzione della scuola e che il secondo godé influenza alla corte di Costantino I, ma finí giustiziato. DEXIPPO ci è noto per il suo commento alle

categorie, che dipende però completamente da Porfirio e da Giamblico. Fra gli scolari di Edesio, EUSEBIO seguí un indirizzo piú scientifico; ma la maggiore influenza fu quella esercitata da MASSIMO, che la sua presunzione e le sue arti teurgiche portarono alla morte (370 ca.). Egli e il suo seguace CRISANZIO, personalmente piú modesto e piú stimabile, guadagnarono alla filosofia e agli Dei dell'antica religione l'imperatore Giuliano. Appartennero inoltre alla scuola PRISCO, SALLUSTIO, EUNAPIO e il famoso retore LIBANIO. Quando Giuliano, dopo la sua ascesa al trono (361), intraprese il tentativo della resurrezione della religione ellenica, fu la filosofia neoplatonica a guidarlo in questa sua opera. Il tentativo era però destinato al fallimento, anche se la morte precoce del suo autore (363) non ne avesse causato una rapida fine. Gli scritti di Giuliano non mostrano, come non lo mostra il libro *sugli Dei* del suo amico SALLUSTIO, uno svolgimento dei principii derivati da Giamblico. Anche la nobile e intellettuale figlia del matematico Teone, IPAZIA, — che fu a capo della scuola platonica di Alessandria, da lei portata a una maggiore floridezza, e cadde infine (415) vittima del fanatismo della plebe cristiana suscitato dal vescovo Cirillo — sembra, a giudicare dagli scritti del vescovo SINESIO di Tolemaide (365-415 ca.), suo scolaro, che abbia esposto la dottrina neoplatonica nella forma datale da Giamblico.

§ 101. LA SCUOLA D'ATENE.
FINE DELLA SCUOLA NEOPLATONICA.

Ad un diverso indirizzo della filosofia neoplatonica condusse lo studio di Aristotele, che, se non s'era interrotto durante il IV sec., aveva però innegabilmente perduto influenza e importanza dopo Giamblico, cau-

sa le speculazioni teosofiche e la teurgia, ma che fu ripreso ora con uno zelo tanto maggiore e duraturo, quanto piú la scuola si vedeva ridotta, col naufragio del tentativo di restaurazione giuliana, nella posizione di una setta oppressa e perseguitata, e vedeva limitate le proprie speranze alla pura attività scientifica. A Costantinopoli TEMISTIO si dedicò, nella seconda metà del IV sec., al commento di scritti aristotelici e platonici; e se non può essere annoverato, col suo superficiale eclettismo, fra i neoplatonici, con essi però concordava nella convinzione di un fondamentale accordo fra Platone e Aristotele. Ma la sede principale degli studii aristotelici fu la scuola platonica di Atene in cui si compí anche quell'unione dell'aristotelismo colla teosofia di Giamblico che diede la propria impronta al neoplatonismo del V e VI sec. e al platonismo cristiano e maomettano derivati da esso. Vi troviamo scolarca e maestro apprezzatissimo al principio del V sec. l'ateniese PLUTARCO, figlio di Nestorio, che morí molto vecchio nel 431-2 e che commentò con pari cura, nelle lezioni e negli scritti, le opere platoniche e le aristoteliche. Da quel poco che sappiamo delle sue vedute filosofiche, sembra non sia andato oltre la dottrina tradizionale della scuola; in particolare trattò la psicologia su base schiettamente platonico-aristotelica. Pare anche che dal padre suo abbia imparato e continuato le arti magiche e teurgiche. Fra i suoi scolari JEROCLE che insegnò filosofia, contemporaneamente all'aristotelico OLIMPIODORO, in Alessandria sua città natale, ci è noto per alcuni scritti ed estratti di scritti i quali ci mostrano un filosofo che, in genere, rimane sul terreno del neoplatonismo, ma attribuisce importanza molto maggiore che non alle speculazioni metafisiche a dottrine praticamente utili, alla fede nella provvidenza e a puri principii morali. Lo seguí nello stesso indirizzo il suo scolaro TEOSEBIO. La speculazione metafisica fu invece coltivata con maggiore pas-

sione da SIRIANO, conterraneo e compagno di scuola di Jerocle, collaboratore e successore di Plutarco. Questo platonico, altamente stimato da Proclo e dai suoi successori, fu anch'egli buon conoscitore e operoso esegeta di Aristotele ; ma le autorità normative sono per lui, oltre a Platone, di fronte al quale Aristotele è di gran lunga inferiore (Siriano raccomandava lo studio della filosofia aristotelica solo come introduzione alla platonica), le opere dei neoplatonici e degli orfici e i presunti oracoli caldaici ; l'oggetto preferito della sua speculazione è la teologia, la cui trattazione [1]) è però notevolmente inferiore, in quanto a elaborazione sistematica, a quella di Proclo. Dall' Uno, che non ha opposizione, egli fa sorgere, coi neopitagorici, l'Uno e la Diade indeterminata, come i principii piú generali delle cose. Nel Νοῦς distingueva con Giamblico l' intelligibile e l' intellettuale, al cui sommo sta il Demiurgo ; le idee dovevano essere originariamente i modelli o i numeri unitarî nell' Intelligibile, e solo derivatamente essere nella mente del Demiurgo. Sull'anima osserva (PROCL., *in Tim.*, 207 B sgg.) che essa parte rimane in sé, parte esce da sé e parte ritorna in sé, ma non applica questa distinzione (dato pure che sia sua) al complesso del reale. Delle altre sue concezioni ricordiamo che egli sostiene che i corpi « immateriali » possano occupare con altri il medesimo spazio e che le anime rimangano dopo morte unite per sempre al loro corpo etereo e alle piú alte tra le potenze vitali irrazionali ; alle inferiori, solo per un certo tempo. Nel resto, pare non si sia allontanato dalla tradizione della scuola.

---

[1]) Da quel che ne conosciamo dai passi rimastici, da una parte del comento alla *Metafisica* (ed. dall' USENER nel vol. V dell'ed. aristot. dell'Accademia di Berlino, pp. 837 sgg., e dal KROLL, nel vol. V, P. I degli *Aristoteles-Kommentare*, 1902) e da quello di PROCLO al *Timeo*.

Scolaro di Plutarco e di Siriano fu il successore di quest'ultimo, PROCLO, educato in Licia e detto perciò Λύκιος, che, nato a Costantinopoli nel 410, venne a vent'anni in Atene, dove morí nel 485. Accanto a lui, il suo compagno ERMIA, che insegnò in Alessandria, non ha alcuna importanza. Per la diligenza ferrea, la dottrina, la maestria logica, lo spirito sistematico, la fruttuosa attività di maestro e di scrittore [1]), Proclo domina fra i platonici come Crisippo fra gli Stoici. Egli era insieme un asceta e un teurgo che credeva ricevere rivelazioni e non si poteva contentare delle pratiche religiose; condivideva l'entusiasmo religioso della scuola, la sua fede, la sua superstizione e la sua venerazione per la poesia orfica gli oracoli caldaici e simili, e si accinse ad elaborare metodicamente tutta la gran quantità di credenze e di opinioni teologiche e filosofiche tramandategli dai suoi predecessori in un compiuto sistema che in séguito serví di modello alla scolastica maomettana e cristiana. Della quale anche il suo sistema ha, insieme con la grande perfezione formale, l'intimo difetto di libertà di pensiero da cui è sorto, la mancanza di un fondamento e di una trattazione scientifici. La legge universale che domina il sistema di Proclo è quella dello sviluppo triadico. Il causato è, per un rispetto, simile alla causa, in quanto solo questa può produrre quello, comunicandoglisi; per un altro rispetto è diverso, come ciò che è diviso da ciò che è uno, il derivato dalla sua causa. Sotto il primo punto di vista il causato rimane

---

[1]) Sugli scritti di Proclo (cfr. § 3), dei quali solo una parte ci è rimasta, v. ZELLER, *Ph. d. Gr.*, III 2⁴, 838 sgg. e FREUDENTHAL, in *Hermes*, XVI, 214 sgg. Tutte le sue Opere furono edite dal COUSIN (2ª ediz., in 6 voll., 1864); *Comm. in Plat. remp.* dal KROLL, 2 voll., 1899-1901; *Comm. in Tim.* dal DIEHL (3 voll., 1903-6); *Comm. in Cratyl.*, dal PASQUALI, 1908; *Comm. in Parmen.* dallo STALLBAUM, 1840, e dallo CHAIGNET, 1901.

nella causa, e questa è, seppure incompiutamente, in lui; sotto il secondo, progredisce dalla causa, uscendone. Ma poiché tuttavia dipende da essa e le è affine, si volge, nonostante la separazione, ad essa, cerca di imitarla in grado inferiore e di unirsi ad essa. L'essere del causato nella causa, l'uscirne e il ritornarvi (μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή), sono i tre momenti attraverso la continuata ripetizione dei quali si svolge dal suo principio il complesso delle cose. L'origine prima di questo svolgimento può essere, naturalmente, solo l'ente primo, che Proclo concepisce, dietro l'esempio di Plotino, come assolutamente superiore ad ogni ente e conoscenza, superiore all'Uno, causa senz'essere causa, né essere né non-essere, ecc. Tra questo Primo e l'Intelligibile egli pone, con Giamblico, le unità assolute (αὐτοτελεῖς, ἑνάδες), che formano il numero unitario, intelligibile, ma che sono, insieme, definite quali beni supremi e, come tali, ricevono predicati troppo personali per la loro astratta entità. Segue ad esse il posto che Plotino aveva assegnato al Νοῦς, ma che Proclo, rifacendosi parzialmente a Porfirio, Giamblico, Teodoro e Siriano, divide in tre sfere: l'intelligibile, l'intellettuale-intelligibile (νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν) e l'intellettuale: proprietà fondamentale del primo è l'essere, del secondo la vita, del terzo il pensiero. Le due prime di queste sfere vengono di nuovo divise in tre triadi, la terza in sette ebdomadi, e i singoli momenti di ogni serie concepiti come Dei e identificati con una divinità della religione popolare. L'anima, il cui concetto è lo stesso di quello di Plotino, comprende tre classi di parti dell'anima: la divina, la demoniaca e l'umana. Le parti divine son divise in tre ordini: quattro triadi di Dei egemonici, altrettante di Dei « liberi dal mondo » (ἀπόλυτοι) e due classi di Dei mondani: gli Dei astrali e gli elementari. Volendo identificare gli Dei popolari con queste entità metafisiche, Proclo trova necessario distinguere un triplice Zeus,

una duplice Cora e una triplice Atena. Agli Dei vanno congiunti i demoni, che si dividono in angeli demoni ed eroi, e che, con molti elementi della superstizione, vengono descritti al modo tradizionale; ad essi si ricollegano quelle anime che temporaneamente si uniscono a corpi materiali. — Plotino aveva fatto creare la materia dall'anima; Proclo la deriva invece direttamente dall' infinito che, col finito e il misto, forma la prima delle triadi intelligibili. Per ciò che concerne la sua essenza, essa non è il male, ma non è né buona né cattiva. Le rappresentazioni cosmologiche di Proclo concordano essenzialmente con quelle di Plotino; solo che egli concepisce lo spazio come un corpo composto della luce piú fine che penetra attraverso il corpo del mondo. Con Plotino sostiene la provvidenza a causa del male del mondo; con Plotino e con Siriano concorda nelle vedute sulla discesa e il futuro destino delle anime; nella psicologia unisce concetti platonici e aristotelici, ma aumenta il numero delle facoltà dell'anima distinguendo dal pensiero o dalla ragione, e come ad esso sopraordinato, l'Uno o Divino nell'uomo, per mezzo del quale solamente si può conoscere la divinità. La sua etica esige una graduale elevazione, attraverso le cinque specie di virtú, al soprasensibile, il cui ultimo fine consiste, anche per lui, nella mistica unione colla divinità. Ma quanto piú è convinto che ogni conoscenza superiore si fondi su un' illuminazione divina e che solo la fede ci unisca alla divinità, tanto meno vuol rinunciare a quei mezzi religiosi a cui la scuola neoplatonica attribuiva, da Giamblico in poi, tanto valore e la cui efficacia anche Proclo difende coi soliti argomenti. Collo stesso metodo son condotte, naturalmente, le sue interpretazioni dei miti.

Da Proclo la filosofia neoplatonica ricevette la forma definitiva con cui passò nella tradizione. Dopo di lui la scuola ebbe ancora alcuni notevoli rappresentanti, ma nessuno che gli si potesse paragonare per vi-

gore speculativo o per efficacia. Il suo scolaro AMMONIO, figlio di Ermia, che insegnò molto tempo in Alessandria e godé di grande considerazione, fu un buon esegeta degli scritti platonici, e specialmente degli aristotelici, e dotto nelle scienze matematiche. Non espose però concetti propri di qualche importanza. ASCLEPIODOTO, che Simplicio dice (*in Phys.*, 795, 13) il migliore scolaro di Proclo, egregio matematico e fisico, pare si sia differenziato dalla maggior parte dei suoi condiscepoli per il suo sobrio pensiero, alieno dalle esagerazioni e dalle arti teurgiche. MARINO fu biografo di Proclo e suo successore nello scolarcato; a lui successe ISIDORO, ammirato da DAMASCIO (*vita Isid.*, in PHOT., *Cod.*, 181, 242), oscuro teosofo alla maniera di Giamblico. Di EGIA — che gli successe e che era anch'egli scolaro di Proclo —, come degli altri scolari di questo filosofo dei quali conosciamo il nome, non sappiamo niente di preciso. DAMASCIO, scolaro di Marino di Ammonio e di Isidoro, capo della scuola d'Atene dopo il 520, ammiratore e spiritualmente affine a Giamblico, invano si affatica nella sua opera *De primis principiis* (π. ἀρχῶν) [1]) per trovare il passaggio dal Primo — la cui inconcepibilità non gli riesce di esprimere in maniera adeguata per mezzo dell'inserzione di una seconda e di una terza unità — all'intellegibile; e si vede infine costretto ad ammettere che non si può parlare di una generazione dell' Ente inferiore dal superiore, ma solo di un unico essere unitario, privo di distinzioni. All'ultima generazione dei neoplatonici pagani appartiene SIMPLICIO, scolaro di Ammonio e di Damascio, i cui commenti a molte opere aristoteliche sono per noi di valore inestimabile e testimoniano non solo della dottrina, ma anche del pensiero

---

[1]) Ed. dal RUELLE, in 2 voll., 1889-91. Sugli altri suoi scritti: v. ZELLER, *Ph. d. Gr.* III, 2^4, 902 sg, 3; HEITZ nelle *Strassburger Abhandlungen z. Philos.*, 1884, 1 sgg.

chiaro e indipendente del loro autore, pur non uscendo dai limiti della tradizione neoplatonica. Vi appartengono inoltre ASCLEPIO e il piú giovane OLIMPIODORO, ambedue scolari di Ammonio, dei quali pure possediamo commenti; nonché molti altri. Ma ormai nell' impero romano, divenuto cristiano, la filosofia non poteva conservare piú a lungo una posizione indipendente dalla Chiesa vittoriosa. Nell'anno 529 Giustiniano con un editto vietò che in Atene si insegnasse piú filosofia. Il patrimonio della scuola platonica, ch'era assai considerevole, fu confiscato. Damascio con sei compagni, fra cui Simplicio, si rifugiò in Persia, da cui presto ritornarono disillusi. Poco dopo la metà del VI sec. si spensero gli ultimi platonici che non erano passati alla chiesa cristiana; Olimpiodoro scrisse il suo commento alla *Meteorologia* intorno al 564.

Nella parte orientale dell' impero pare che il neoplatonismo si sia diffuso nella forma piú semplice e piú pura di Plotino e di Porfirio. Traccie della sua esistenza si trovano forse nei lavori logici e nelle traduzioni di MARIO VITTORINO (350 ca.), di VEGEZIO (Vectius, Vettius), di PRETESTATO (m. probabilmente nel 387) e di ALBINO, e nelle opere enciclopediche di MARCIANO CAPELLA (probabilmente della seconda metà del IV sec.); piú chiaramente in AGOSTINO (353-430)e nei due platonici MACROBIO (400 ca.) e CALCIDIO (V sec.). L'ultimo rappresentante dell' antica filosofia è il nobile ANICIO MANLIO SEVERINO BOEZIO, che, nato intorno al 480, morí per ordine di Teodorico nel 525. Sebbene egli appartenesse alla chiesa cristiana, la sua vera religione è la filosofia, nella quale segue Platone ed Aristotele che, a suo parere, concordano perfettamente. Il suo platonismo è tinto di neoplatonismo: nel suo *De consolatione philosophiae* non si può disconoscere neanche l' influenza della morale stoica.

AGGIUNTA BIBLIOGRAFICA

I.

TESTI E TRADUZIONI

Filosofia presocratica. — Le fonti della filosofia presocratica sono raccolte in F. W. MULLACH, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, 3 voll., Parisiis, Didot, 1860-81. Più complete e migliori le raccolte del DIELS, *Poetarum Philosophorum fragmenta*, Berolini, 1901 e *Die fragmente der Vorsokratiker, griechisch u. deutsch*, Berlin, Weidmann, 1° vol., 1903; 2ª ed. I, 1906; II, 1ª P., 1907, 2ª P., 1910; 3ª ediz., 2 voll., 1912: opera capitale, indispensabile per lo studioso. Comoda ed utile è anche RITTER e PRELLER, *Historia Philosophiae Graecae*, Gothae, Perthes, 1838, 7ª ediz., 1888, 8ª ediz., curata da E. WELLMANN, 1898.

Fra le raccolte e traduzioni particolari, notiamo: PITAGORA. — I χρυσᾶ ἔπη attribuiti a P., ma appartenenti probabilmente al IV sec. d. Cr., sono tradotti da G. PESENTI, Lanciano, Carabba, 1913 (in *Cult. dell'Anima*). — SENOFANE. — I framm. sono stati tradotti dal FRACCAROLI, *I lirici greci: elegia e giambo*, Torino, Bocca, 1910. — MELISSO. — *Melissi Samii Reliquiae*, ed. A. COVOTTI, *Studi it. di filol. class.*, V, 1897. — ERACLITO. — E. BODRERO, *E.; Testimonianze e frammenti*. Torino, Bocca, 1910 (cfr. rec. del GENTILE, nella *Critica*, VIII, 1910, 291-94); TEZA, *Parole di Er.*, Padova, 1903; E. D' EFESO, *Frammenti e testimonianze*, intr. e traduz. di M. CARDINI, Lanciano, Carabba, 1919 (vol. 65 di *Cult. dell'Anima*); trad. inglese dei framm. del PATRICK, in *Amer. Jour. of. Psychol.*, I, 1888, pp. 557-690. — EMPEDOCLE. — KARSTEN, *E. Agrigentini carminum reliquiae*, Amstelodami, 1838; STEIN, *E. Agrig. fragm.*, Bonnae, 1852; E. BIGNONE, *E.*, con trad. e comm. dei frammenti e delle testimonianze, Torino, Bocca, 1916;

cfr. anche E. BODRERO, *Il principio fondament. del sistema di E.*, con bibliogr. e trad. dei framm. empedoclei, Roma, 1904. — PROTAGORA. — Trad. it. dei framm. a cura di E. BODRERO, Bari, 1914.

SOCRATE, PLATONE, ARISTOTELE

I. - Socratici minori. — Gli scritti di SENOFONTE concernenti la storia della filosofia si trovano nella raccolta delle *Opere* di Senofonte, Parisiis, Didot, 1838, e, in 5 voll., Oxonii, 1857, ed. dal DINDORF. Dei *Memorabili* una bella trad. it. è quella di G. M. BERTINI, Torino, 1877, 2ª ed., 1890.

ESCHINE DI SFETTO. — C. FR. HERMANN, *De Aeschinis socratici reliquiis*, Gottingae, 1850; H. KRAUSS, *Aeschinis Socratici reliquiae*, Lipsiae, Teubner, 1912.

ANTISTENE. — Pei framm. filosofici, v. MULLACH, II, 261-293; WINCKELMANN, *A. fragm.*, 1842; cfr. DÜMMLER, *Antisthenica*.

TELETE. — *T. reliquiae*, ed. O. HEINZE, 1889, 2ª ed., 1909.

ARISTIPPO. — MULLACH, II, 397-418.

II. - Platone. — *Edizioni delle opere*. Tra le antiche, fondamentali quelle di ALDO MANUZIO, Venetiis, 1513, e dello STEFANO, Parisiis, 1578, la cui impaginazione è riprodotta sui margini delle ediz. moderne. Tra le moderne, notiamo quelle del BEKKER, Berolini, 1816-23 in 10 voll., con comm., scolî e trad. latina; di F. AST, in 11 voll., Lipsiae, 1819-32, con trad. lat., dello STALLBAUM, di cui l'ediz. più nota è quella di Gotha, 1827-60, in 10 voll.; di SCHNEIDER-HIRSCHIG, Parisiis, Didot, 1846-56, 3 voll.; dello HERMANN, Lipsiae, Teubner, 1851-53, 6 voll.; del BURNET, Oxonii, 1899-1906 in 5 voll.

Speciale menzione meritano le edizz. di singoli dialoghi platonici dell'ARCHER-HIND (*Fedone*, *Timeo*, London, Macmillan) e del BURNET (*Fedone*, Oxford, 1911, notevole per una sua particolare interpretazione della teoria delle Idee).

Traduzioni. 1. LATINE. Classica quella del FICINO, Florentiae, 1483, piú volte ristampata; fra le ristampe noto quella di Lugduni, 1567. 2. ITALIANE. Per le antiche, cfr. quella del DARDI BEMBO, 5 voll., Venezia, 1601, 2ª ed., 4 voll., 1742; fra le moderne, quella del BONGHI, Torino, Bocca, assai buona (tranne che per quei volumi che furono stampati dopo la morte del Bonghi e che sono abbozzi non riveduti né corretti: volumi che qui contrassegno con asterisco (*)) comprendente 13 voll.: I. *Eutifrone*, *Apologia*, *Critone* (1880), II. *Fedone* (1881), III. *Protagora* (1882), IV. *Eutidemo* (1882),

V. *Cratilo* (1885), VI. *Teeteto* (1892), *VII. *Repubblica* (1900), *VIII. *Sofista, Politico, Parmenide* (1901), IX, *Convito* (1888), *X. *Fedro, Alcibiade I, Carmide* (1902), *XI. *Lachete, Gorgia, Menone* (1903), *XII, *Ippia Maggiore, Ippia Minore, Jone* (1904), XIII. *Filebo* (1895); quella, eccellente, ma molto personale, dell'ACRI, che comprende: il *Fedone* e il *Critone* (1884), il *Convito* (1885), il *Timeo* e l'*Eutifrone* (1886), l'*Assioco*, l' *Jone*, il *Menone*, il *Parmenide* (1889), l'*Alcibiade maggiore* (1891), il *Fedro* (1896), l'*Apologia* (1900). Tutte le traduzioni platoniche dell'ACRI sono state raccolte in 3 voll. a Milano dalla Libreria Editr. Milanese, 1913; una 2ª ed. è in corso. La traduzione di EUGENIO FERRAI (18 dialoghi), Padova, 1873-83, comprende i seguenti 4 voll.: I. *Ippia Maggiore, Jone, Alcibiade Maggiore, Liside, Carmide, Lachete, Protagora*, II. *Eutifrone, Apologia, Critone, Gorgia, Menone, Ippia Maggiore*, III. *Fedro, Convito, Eutidemo, Menesseno*, IV *Repubblica*. Fra le traduzioni moderne di singoli dialoghi notiamo quelle del FRACCAROLI (nella collez. *Il Pensiero Greco*), che sono: il *Timeo*, Torino, Bocca, 1906, con ampia introduzione (cfr. rec. di G. LOMBARDO-RADICE, ne *La Critica*, IV, 1906, 446-51), il *Sofista* e l' *Uomo politico*, con Prolegomeni, 1911; — del MODUGNO del *Fedro*, Bari, 1914; — del BODRERO del *Protagora* e del *Teeteto*, Bari, 1914. — Una traduzione completa di tutti i dialoghi platonici è in corso nella grande collezione *Filosofi antichi e medievali* diretta dal GENTILE e pubblicata dal Laterza di Bari, di cui sono finora apparsi i voll. IV. *Eutidemo, Protagora, Gorgia, Menone, Ippia* 1° e 2°, *Jone, Menesseno* (trad. ZAMBALDI, 1917), V. *Clitofonte*, e *Repubblica* (trad. ZURETTI, 1915) e VI. *Timeo, Crizia, Minosse* (trad. GIARRATANO, 1918). — 3. FRANCESI. — COUSIN, 13 voll., Paris, 1822-40: molto notevole; CHAUVET-SAISSET, 10 voll., Paris, 1866-78. — 4. TEDESCHE. Classica la traduzione dello SCHLEIERMACHER, 1804-28. Buona la traduzione di O. APELT nella *Philos. Biblioth.* edita dal Meiner di Lipsia. — 5. INGLESI — JOWETT, 4 voll., Oxford, 1871, 3ª ed., 1892.

ANTICA ACCADEMIA. — I framm. della più antica Accademia sono raccolti in MULLACH, *Fragm. Philos. Graec.*, III, incompleto; la dossografia nel DIELS. — Per SENOCRATE, cfr. R. HEINZE, *Xenocrates, Darstell. der Lehre u. Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892.

III. - Aristotele. — Tra le *edizioni moderne* delle opere di Aristotele, fondamentale è quella dell'Accademia delle Scienze di Berlino curata dal BEKKER (5 voll., 1831-36; segue l'*Index aristotelicus* del BONITZ, 1870, fondamento per ogni ricerca aristotelica). Vi è poi l'ediz. DIDOT, in 5 voll., 1848-74, e le edizioni delle singole opere della *Bibliotheca Teubneriana*. L'Ac-

cademia delle Scienze di Berlino ha curato anche la pubblicazione della raccolta dei commentatori greci di Aristotele, che, iniziata nel 1882, è stata condotta a compimento nel 1909: la raccolta comprende 23 volumi.

Traduzioni. 1. LATINE. Tra le latine, da ricordare quella quattrocentesca del BESSARIONE della *Metafisica*. — 2. ITALIANE. Tralasciando quelle cinquecentesche del Segni dell' *Etica* e della *Politica*, notiamo che il BONGHI ha tradotto i primi 6 libri della *Metafisica*, Torino, 1854, e il CARLINI, con grande accuratezza e con sobrio commento, i libri I-IV, VI, XI, 1-8, pubblicati col titolo: *Introduzione alla Filosofia*. Bari, Laterza, 1920. È in corso la versione degli altri libri. Gli *Elenchi sofistici* sono stati trad. dal BONGHI in app. all' *Eutidemo* platonico, 1882. — I primi 2 l. e il 3° incompl. del *De Anima*, dal BARCO Torino, 1879-81. — La *Poetica* è stata tradotta da G. BARCO, Torino, 1876, e di recente, ottimamente, da M. VALGIMIGLI, Bari, Laterza, 1916, con ampio commento, un' importante introduz. e appendici; la *Rettorica* da G. DE NORES, Milano, 1826. — Della *Politica* c'è la trad. di M. RICCI, Firenze, 1853, e, migliore, di V. COSTANZI, Bari, Laterza, 1918. L'Ἀθηναίων πολιτεία è stata tradotta da C. O. ZURETTI, Torino, 1891, e da C. FERRINI, Milano, Hoepli, 1891. Per l'*Etica* v. la trad. di A. ARRO, Torino, 1881-83; pei *Parva Naturalia*, di G. BARCO, Torino, 1881; Cfr. inoltre gli ottimi volumetti aristotelici di A. CARLINI, *Il Principio Logico*, Bari, Laterza, 1912; ID., L' *Etica Nicomachea*, ibid., 1913; e di V. FAZIO-ALLMAYER, *De Anima*, ibid., 1912. — 3. FRANCESI. — Il BARTHÉLEMY ST. HILAIRE ha tradotto tutto Aristotele: la sua versione (cominciata nel 1839, terminata nel 1891, e comprendente 36 voll.) non va però esente da gravi imperfezioni. Tra le traduzioni parziali, notiamo quelle della *Metafisica*, di A. PIERRON e CH. ZÉVORT, 2 voll., Paris, 1841; del π. ἑρμηνείας di J. LAMINNE, con comm., Bruxelles, 1901; del *De Anima* del RODIER, con comm., 2 voll., 1900; — della *Fisica* di HAMELIN, con comm., Paris, 1907; della *Politica* e della *Etica* del THUROT, 2 voll., Paris, Didot, 1823-24; della *Politica* dell' EGGER, 1878 e RUELLE, 1882; della *Retorica* del RUELLE, 1882. — 4. TEDESCHE. — Trad. di A. STAHR, Berlin, 1885-1900; *Metafisica* trad. di H. BONITZ, ed. WELLMANN, 1890; ROLFES, 1904, in 2 voll.; LASSON, Jena, 1907; *Fisica*, trad. PRANTL, 1854; *De Anima*, trad. BUSSE, 1911; *Etica Nicom.*, trad. LASSON, 1909, e ROLFES, con comm., 2ª ediz., 1911; — *Politica*, trad. SUSEMIHL, 1879; — *Poetica* trad. SUSEMIHL, 2ª ediz., 1874, e GOMPERZ, 1897. — 5. INGLESI. — Trad. di TH. TAYLOR in 10 voll., London, 1812; *De Anima*, trad. HICKS;

Poetica, trad. BUTCHER, 1907, BYWATER, 1909, MARGOLIOUTH, 1911; *Retorica*, trad. JEBB (curata dal SANDYS), 1909.

PERIPATETICI. — Degli scritti di TEOFRASTO, v. l'ediz. dello SCHNEIDER, in 5 voll., Leipzig, 1818-21, e del WIMMER, 3 voll., 1854-62; dei Χαρακτῆρες la migliore ediz. è quella del DIELS, Oxford, 1909. Di quest'ultima opera cfr. la traduz. ital. del PASQUALI, Firenze, Sansoni, 1919, la vecchia francese ed assai poco fedele del LA BRUYÈRE, Paris, 1688, rist. 1867; la inglese del JEBB, 1870, 2ª ediz. London, 1909.

I framm. di EUDEMO furono editi dallo SPENGEL, Berlin, 1866, 2ª ediz., 1870; gli *Elementi della ritmica* di ARISTOSSENO furon pubblicati dal MARQUARDT, Berlin, 1868; delle reliquie degli Ἰατρικά di MENONE c' è l'ediz. del DIELS, *Supplem. Aristotel.*, III, 1. I framm. di vari peripatetici (Aristosseno, Dicearco, Fania, Clearco, Demetrio, Stratone ecc.) si trovano racc. in C. MÜLLER, *Fragm. historicor. graec.*, II, Paris, 1848.

STRATONE DI LAMPSACO. — Framm. citati e discussi da G. RODIER, *La physique de Str. da Lampsaque*, Paris, 1890.

CRATETE DI TEBE. — cfr. MULLACH, vol. II.

BIONE BORISTENITA. — cfr. MULLACH, vol. II; ROSSIGNOL, *Fragm. B. Borysthenitae philosophi*, Parisiis, 1830; WACHSMUTH, *Syllcgraphorum graecorum reliquiae*, Lipsiae, Teubner, 1885.

LA FILOSOFIA POSTARISTOTELICA

I. - Gli stoici. — Gli scritti, i frammenti, le notizie dossografiche dell'antica Stoa sono stati raccolti da H. v. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, 3 voll., Lipsiae, 1903-05; i framm. di ZENONE e di CLEANTE dal PEARSON, *The fragments of Zeno and Cleanthes*, London, 1891.

Gli epicurei. — Tutto il materiale noto fino al 1887 è raccolto negli *Epicurea* dell' USENER; le 81 *Sentenze vaticane* (scoperte dal WOTKE nel cod. vat. gr. 1950, sec. XIV, e raccolte, pare, da qualche eclettico dell'età imperiale) furono edite dal WOTKE nei *Wiener Studien*, 1888. Dei frammenti ercolanensi del π. φύσεως di Epicuro manca ancora un'ediz. attendibile. Su un framm. epicureo sulla venerazione degli Dei, *Oxyrhynch. Pap.*, II, n. 215, v. H. DIELS, *Ein Epikureisch. Fragm. ueber Götterverehrung*, in *S.-B. d. K. A. d. W.*, 1916, pp. 886 sgg. — Per gli scritti degli scolari di Epicuro rinvenuti ad Ercolano, cfr. *Herculanensium voluminum quae supersunt*, Napoli, 1893 sgg. Una completa traduzione degli scritti, delle sentenze, di tutti i framm. e le testimon. di Epicuro è nel vol. di E. BIGNONE, *Epicuro*, Bari, Laterza, 1920

I framm. di DIOGENE furono editi dal WILLIAM (1907); del *De rerum natura* di LUCREZIO, v. le edizz. LACHMANN, 1850; MUNRO, 1903; BRIEGER, 1894, e GIUSSANI, 4 voll., Torino, Loescher, 1896-99. Notissima la traduz. secentesca del MARCHETTI, piú volte ristampata: tra le ristampe noto quella di G. CARDUCCI, Firenze, 1864. Segnalo ancora la versione del RAPISARDI, Milano, 1879, 2ª ediz., Torino, Loescher, 1882, e, quella, non completa, di C. LANDI, Firenze, Sansoni.

II. - **Eclettismo.** — Dei framm. della Media Stoa manca una compiuta raccolta. Raccolte parziali sono: *Panaetii et Hecatonis librorum fragm.*, coll. N. FOWLER, Bonnae, 1855. — Di POSIDONIO manca una raccolta completa. — Le opere di CICERONE di maggiore importanza filosofica sono: *Academica, De finibus, Tusculanae disputationes, De natura Deorum, De divinatione, De fato* (incompiuta), *De republica, Consolatio, De senectute, De amicitia, De oratore.* Edizz. di Augusta Taurinorum, 1823-31 in 16 voll., e, critica, di ORELLI, BAITER e HALM, Zürich, 1845-62, in 4 voll., un quinto contiene i commentatori e scoliasti; altri tre, l'*Onomasticon Tullianum.*

SENECA. — Tra le moderne edizz. delle opere di Seneca, notiamo quella dello HAASE, in 3 voll., Lipsiae, 1852-53, e la nuova ediz. critica di E. HERMES (*Dialogi*), C. HOSIUS (*De beneficiis, De clementia*), A. GERCKE (*Natur. Quaest.*), O. HENSE (*Epist.*), 1899-1907. — Trad. francesi di CHARPENTIER e LEMAISTRE, 4 voll., Paris, 1873-89, e di M. NISARD, Paris, 1877 (col testo latino).

EPITTETO. — La migliore edizione degli scritti di Epitteto è quella dello SCHENKL, Lipsiae, Teubner, 1894, ed. min., 1898. Buone anche quelle dello SCHWEIGHÄUSER, in 5 voll., Lipsiae, 1799-1800, e del Dubner, Parisiis, Didot, 1841. Trad. ital. del *Manuale* del LEOPARDI, in *Opere*, Firenze, Le Monnier, 1845, II, 219-48, e, con altri testi, del FESTA, Milano, Ist. Edit. It., s. a.; trad. francese di E. a cura del DACIER, in *Biblioth. d. anç. philos.*, vol. VI, Paris, 1776.

Di MARCO AURELIO ANTONINO vedi τὰ εἰς ἑαυτόν, ed. dallo STICH, 1882, 2ª ed., 1903, e da H. SCHENKL, ed. mai., 1913. Trad. ital. di L. ORNATO, terminata e pubblicata per cura di G. PICCHIONI, Torino, 1853, rist. dal Barbèra nel 1867; nuova ediz., Milano, Istit. Edit. Ital., s. a.; tradd. francesi di A. PIERRON, Paris, 1843, 5ª ediz. 1886, e di A. COUAT e P. FOURNIER, in *Biblioth. d. Univ. du Midi*; fasc. V, Paris-Bordeaux, 1904.

Scetticismo. — Le opere di SESTO EMPIRICO furono edite dal BEKKER, Berlin, 1842; della recente ediz. del MUTSCHMANN, condotta su nuova base critica, è apparso nel 1912 il I vol. comprendente la *Ipotiposi pirron.*, trad. in tedesco

dal PAPPENHEIM, 1888. Delle *Istituzioni Pirroniane* c'è la traduz. italiana di STEFANO BISSOLATI, 2ª ediz., Firenze, Le Monnier, 1917 (ma cfr. rec. del GENTILE, ne *La Critica*, XV, 1917, pp. 318-20).

Neo-pitagorici. — I framm. di P. NIGIDIO FIGULO furon pubblicati da A. SCHWOBODA, Prag, 1889. Su APOLLONIO DI TIANA, v. FILOSTRATO, *Vita Apollonii Tyanensis*, ed. WESTERMANN, Parisiis, Didot, 1849, e KAYSER, 1844, 2ª ed. in 2 voll., Leipzig, 1870, che contiene anche lettere apocrife di Apollonio. Oltre le traduz. italiane cinquecentesche, cfr. la trad. francese del CASTILHON, Berlin, 1774.

Platonici pitagoreggianti. — Di PLUTARCO di Cheronea ci son giunte le famose *Vite*, ed. BEKKER, in 5 voll., Lipsiae, Tauchnitz, 1855-57, e SINTENIS, in 5 voll., Lipsiae, Teubner, 1852-55, 2ª ed., 1873-75, e una serie di scritti sotto il titolo di *Moralia*, ed. BERNADAKIS, in 7 voll., 1888-96; cfr. anche l'ed. DUBNER-DÖHNER, in 4 voll., Parisiis, Didot. Delle *Vite* cfr. la traduz. italiana di G. POMPEI, Firenze, 1822-25, in 7 voll., rist. Milano, 1824-31 in 7 voll.; degli *Opuscoli Morali*, la traduz. di M. ADRIANI il giovine, Firenze, 1819-20, in 6 voll. Lo scritto sull'*Educaz. dei figli* è stato recentemente tradotto da H. MONTESI-FESTA, Firenze, Sansoni, 1916.

Di APULEIO DI MADAURA abbiamo scritti filosofici e il noto romanzo satirico l'*Asino d'oro*, ed. HILLEBRAND, Leipzig, 1842 sgg.

Le opere del medico GALENO furono edite in 20 voll. dal KÜHN, Leipzig, 1821-31; di esse le più importanti sotto il rispetto filosofico sono il *De Placitis Hippocratis et Platonis* (rist. dal MUELLER, Leipzig, 1894: ediz. critica colla trad. latina), il *Protrepticus* (ed. KAIBEL, Leipzig, 1894), l'Εἰσαγωγὴ διαλεκτική (ed. KALBFLEISCH, Leipzig, 1896). Traduzioni. CH. DAREMBERG, *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, 2 voll., Paris, 1854-56, e *Fragm. du commentaire de Galien sur le Timée de Platon*, testo e trad., Paris, 1848.

Il *Prologo a Platone* di ALBINO è stato pubblicato dallo HERMANN nel VI vol. dell'ediz. di Platone.

Dei cosidetti *Scritti* di HERMES TRIMEGISTO, vedi l'ediz., del PARTHEY, Berlin, 1854; trad. francese di L. MÉNARD, Paris, 1866, 2ª ed., 1868.

Filosofia ellenistico-giudaica. I framm. di ARISTOBULO, tratti da Clemente d'Alessandria e da Eusebio, si trovano raccolti nel IV vol. di EUSEB., *Praep. Evang.*, ed. GAISFORD.

Delle opere di FILONE, v. le edizz. del MANGEY, Londini, 1742, del RICHTER, in 8 voll., Leipzig, 1828-30, e, specialmente, quella recente COHN-WENDLAND, ed. maior e mi-

nor, 1896-1906, di cui sono finora usciti 5 voll. Della trad. tedesca del COHN sono apparsi 2 voll., 1909-10.

III. - Neoplatonismo. — Il *De Sublimitate* attribuito a LONGINO è stato edito dal WEISCKE, Oxonii, 1820. Migliore l'ediz. del JAHN-WAHLEN, Lipsiae, Teubner, 1905. Trad. italiana del CANNA, Firenze, Le Monnier, 1871; inglesi di G. MEINEL, *Progr.* Kempten, 1895, e di A. O. PRICKARD, Oxford, 1906; tedesca del Müller, *Progr.* Blankenburg, 1911.

PLOTINO. — Fra le ediz. moderne delle *Enneadi* di Plotino, notiamo quelle del CREUZER e MOSER, Par., Didot, 1855, *cum Marsilii Fici interpretatione*; del KIRCHHOFF, Lips., 1856; del MÜLLER (ediz. crit.) Berlin, 1878-80; del VOLKMANN, Lips., 1883-84. La traduzione di MARSILIO FICINO uscì a Firenze nel 1492, e fu ristampata il 1540 (Saligniaci) e il 1559 (Basileae). Fra le versioni moderne, cfr. quella francese del BOUILLET, Paris, 1857-60; quelle tedesche del MUELLER, 2 voll., 1878-80 e del KIEFER, 1905.

PORFIRIO. — Delle opere di Porfirio, v. l'edizione plotiniana di Parigi, 1855. I due *Comment.* alle *Categorie* furono editi dal BUSSE nell'ediz. dell'Accad. di Berlino, 1887 (l'*Isagoge* o *Introduz. alle Categor. di Arist.* è stata accuratamente tradotta e annotata da E. PASSAMONTI, Pisa, 1889); la *Vita Pythagorae*, il *De Antro nympharum*, il *De abstinentia, ad Marcellam* dal NAUCK (2ª ed.), 1886. Il *De Vita Pythagorica liber* è stato pubblicato dal KIESSLING, Lips., 1815-16, dal WESTERMANN, in DIOG. L. ed. Cobet, Par., 1850, e dal NAUCK, 1886. Oltre a *Comentari* a Platone e ad Aristotele, e ad una Χαλδαϊκὴ τελειοτάτη θεολογία, segnaliamo tra gli scritti filosofici il λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν (ed. PISTELLI, Lips., 1888); π. τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης (ed. FESTA, Lips., 1891); π. τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγή (ed. PISTELLI, Lips., 1894); τὰ θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς (ed. AST., 1817). Del *De Mysteriis*, v. l'ediz. PARTHEY, Berl., 1857, trad. inglese TAYLOR, London, 1895.

GIULIANO. — *Jul. imper. quae supersunt* ed. F. C. HERTLEIN, 2 voll., 1875-76; *Contra Christianos quae supersunt*, ed. C. J. NEUMANN, Lips., 1880 (dello stesso, trad. tedesca, Leipz., 1880); *Epistulae*, ed. L. H. HEYLER, Mainz, 1828; cfr. anche l'ediz. in corso del BIDEZ e del CUMONT.

La *Lettera a Temistio*, il *Messaggio al Senato e al popolo di Atene*, *I Cesari o la festa dei Saturnali*, il *Misopogone o il nemico della barba*, e i frammenti *Contro i Cristiani* sono stati tradotti dal ROSTAGNI nel suo vol. *Giuliano l'Apostata*, Torino, Bocca, 1920. Traduz. francese di Giuliano di E. TALBOT, Paris, 1863, poco attendibile; tedesca di R. ASMUS, *Kaiser Julians philos. Werke*. Leipzig., 1908 (nella *Philos. Biblioth.*).

Degli scritti di SALLUSTIO, cfr. l'ediz. di J. C. ORELLIUS, Turici, 1821; di SINESIO l'ed. KRABINGER, 1850; del *De Natura hominis* di NEMESIO, l'ed. di C. FR. MATTHAEI, Hal., 1802 e la traduz. latina dell'HOLZINGER, Leipzig, 1887, e del BURCKARDT, 1891 sgg. Su vari cdd. sinesiani, v. N. TERZAGHI, *Synesiana*, in *St. it. d. filol. class.*, XVIII (1910), 32-40, XIX (1912), 1-7, XX (1913), 450-497.

Scuola neoplatonica di Atene. Sugli scritti di PROCLO, v. FREUDENTHAL in *Hermes*, XVI, 214 sgg. — Le opere furono edite dal COUSIN, Paris, 1820, 2ª ed., 6 voll., 1864; *Comm. in Plat. remp.*, ed. KROLL, 2 voll., 1899-901; *Comm. in Tim.*, ed. DIEHL, 3 voll., 1903-06; *Comm. in Cratyl.*, ed. PASQUALI, 1908; *Comm. in Parmenid.*, ed. STALLBAUM, 1840, e CHAIGNET, 1901. Gli *Elementi di Teologia* sono stati tradotti in italiano da M. LOSACCO, Lanciano, 1917.

L'opera π. ἀρχῶν di DAMASCIO è stata edita dal KOPP, Francof., 1826, e, piú recentemente, dal RUELLE, 2 voll., Paris, 1889-91.

Di SIMPLICIO vedi: *Coment. in Aristot. Categor.*, ed. KALBFLEISCH, 1907; in *Aristot. Phys.*, ed. DIELS, Berol., 1882-95; *in Aristot. lib. de Coelo*, ed. HEIBERG, 1894; *in Aristot. De Anima*, ed. HAYDUCK, Berl., 1882, nell'ediz. dell'Accademia di Berlino.

Di BOEZIO abbiamo il *De consolatione philosophiae*, ed. PEIPER, Leipzig, 1871; *De inst. arithm.*, libb. II; *De instit. musica* libb. V, ed. FRIEDLEIN, Leipzig, 1867, e vari commentari. La trad. it. più nota del *De Consolatione* è quella del VARCHI, piú volte ristampata.

II.

LETTERATURA MODERNA

A. — Opere generali. — (Bibliografia a complemento del § 4 del *Compendio*, con particolare riguardo alle pubblicazioni italiane).

A. ROSMINI, *Storia comparata e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, 1837, rist. dal GENTILE col titolo *Il principio della morale*, Bari, Laterza, 1914; A. CONTI, *St. d. filos.*, 1864, 6ª ed., 2 voll., Roma, 1909; B. SPAVENTA, *Da Socrate a Hegel*, Bari, 1905; ID., *La filos. ital. nelle sue relaz. colla filosofia europea*, Bari, 1909; ID., *Logica e Metafisica*, Bari, 1911 (tutti e tre rist. a cura del GENTILE); R. BOBBA, *St. d. filos. rispetto alla conosc. di Dio da Talete ai giorni nostri*, 4 voll., Lecce, 1873-74; A. FOUILLÉE, *Hist. de la Philos.*, Paris, 1874, 14ª ed., 1919; V. DI GIOVANNI, *St. d. filos. in Sicilia da' tempi antiqui al sec. XIX*, 2 voll., Palermo, 1873. F. FIORENTINO, *Manuale di St. d. Filosofia*, 3 voll., Napoli, 1879-81, 2ª ed., 1887, 3ª ed., a cura di A. CARLINI, Firenze, Vallecchi, 1921; C. CANTONI, *St. compendiata della filosofia*, 4ª ed., Milano, Hoepli, 1887; G. WINDELBAND, *St. d. filos.*, tr. it. di E. ZANIBONI, Palermo, Sandron, 1910-12; G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*, P. I, *La filos. greca*, 2 voll., Bari, Laterza, 1918; una 2ª ed. è in corso; M. LOSACCO, *St. della Dialettica* (in corso di pubblicaz.; le prime puntate, fino a Gorgia, sono apparse negli *Annali d. Univers. Tosc.*, Pisa, 1917-18).

Opere generali sulla filosofia greca. — F. FIORENTINO, *Saggio storico sulla filos. greca*, Firenze, 1865; R. BOBBA, *Saggio sulla filos. greco-romana*, Torino, 1881; R. ADAMSON, *The development of Greek ph.*, Edinburg, 1908. R. HÖNIGS-

wald, *Die Philos. des Altertums. Problemgeschichtl. u. systemat. Untersuchungen*, 1917; L. Stein, *Gesch. d. Philos. bis Platon*, München, 1920.

Opere sussidiarie. — Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, n. ed. Stuttgart, 1893 sgg.; J. Denis, *Hist. des Théories et des Idées morâles dans l'antiquité*, 2 voll., Paris, 1856; E. Zeller, *Die Entwickl. des Monotheismus bei den Griechen*, in *Vorträge u. Abhandlungen*, I, Leipzig, 1875²; H. Siebeck, *Gesch. d. Psychologie*, 1880; A. E. Chaignet, *Hist. de la Psychol. des Grecs*, 5 voll., Paris, 1887-93; H. Gomperz, *Die Lebensauffassung d. griech. Philosophen*, 1904; E. Caird, *The evolution of theology in the Greek Philosophers*, 2 voll., Glasgow, 1904; S. Reinach, *Orpheus: storia generale delle religioni*, tr. it. di A. Della Torre, Palermo, 1912; Masci, *Le idee morali in Grecia prima di Aristotele*, Lanciano, 1882; A. Carlini, *Le forme di Governo dello Stato*, vol. I: *presso i filosofi greci*, Bologna, 1905; O. Gilbert, *Griechische Religionsph.* Lpz., 1911. Clifford Herschel Moore, *The Religions Thought of the Greecks from Homer to the triumph of Christianity*, Cambridge, 1916.

Baeumker, *Das problem d. materie in d. griech. Philos.*, München, 1890; Ch. Huit, *La philosophie de la Nature chez les anciens*, Paris, 1901; A. Covotti, *Le teorie dello spazio e del tempo nella filos. greca fino ad Aristotele*, in *Ann. d. Sc. Norm. Sup.* di Pisa, 1897; Steffens, *Die Entwickl. des Zeitbegriffs im vorphilosoph. u. philosoph. Denken d. Griechen bis Platon*, Berlin, 1911; A. Levi, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filos. greca sino a Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1919; Gino Loria, *Le scienze esatte nell'antica Grecia*, Milano, 1914; A. Mieli, *St. gener. del pens. scientif. dalle origini ai sec. XVII. I Prearistotelici*. I. *La scuola ionica; la scuola pythagorica; la scuola eleata; Herakleitos*, Firenze, La Voce, 1916.

A. e M. Croiset, *Hist. de la Litterat. grecque*, Paris, 1887-99, 3ª ed., 1910 sgg.; W. Christ, *Gesch. d. griech. Litteratur bis auf die Zeit Justinians*, 1889, 6ª ed., München 1912 sgg.; E. Mueller, *Gesch. d. Theorie d. Kunst bei den Alten*, Breslau, 1831-37, 2 voll..

B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1917, 2ª ed., 1920.

Fustel de Coulanges, *La cité antique*, 1864, Paris, Hachette 1917²⁴; J. Beloch, *Grieschische Geschichte*, Strassburg, 1904.

R. Zimmermann, *Gesch. der Æsthetik als philosoph. Wissenschaft*, Wien, 1858; classica la parte storica dell'*Estetica* del Croce, 4ª ed., Bari, 1912; E. Egger, *Essai sur l'histoire de la Critique chez les Grecs*, 2ª ed., Paris, 1886; G. Saintsbury,

A history of criticism and literary taste in Europe from the earliest texts to the present day, 3 voll., Edinburgh a. London, 1900-904; H. STEINTHAL, *Gesch. d. Sprachwiss. bei den Griechen u. Römern mit besond. Rücksicht auf die Logik*, 2 voll., 2ª ed. Berlin, 1890-1.

La filosofia presocratica. — G. M. BERTINI, *La filos. greca prima di Socrate*, Torino, 1869; J. BURNET, *L'aurore de la philos. grecque*, Paris, 1919. — Sulle relazioni fra la filosofia greca e l'orientale, cfr.: FRANZÒ, *Sulle relaz. della filos. Samkhya con l'antica filos. greca fino ad Anassagora*, Pisa, 1904; A. CHIAPPELLI, *L'Oriente e le origini d. filos. greca*, in *Atene e Roma*, XVII (1914), 265-99; complessivamente: G. TUCCI, *Dei rapporti tra la filos. greca e la filos. orientale*, in *Giorn. crit. d. filos. ital.*, I (1920), 38-59.

B. — I. Le tre scuole più antiche. — *a*) *Gli Joni.* — SEYDEL, *Der Fortschritt der Metaphis. unter den ältest. jon. philos.*, Lpz., 1861.

TALETE. — F. DECKER, *De Talete Milesio*, Halae, 1865; H. DIELS, *Thales, ein Semite?*, in *Ar. f. G. d. Philos.*, 1889; A. CHIAPPELLI, *Gli elementi egizi nella cosmogonia di Talete*, in *Atti R. Acc. Sc. mor-pol.* di Napoli, XXXV (1905), 333-63.

ANASSIMANDRO. — FR. LUTZE, *Ueber das ἄπειρον Anaximanders*, Lpz., 1878; J. NEUHÄUSER, *Dissertatio de Anax. Milesii natura infinita*, Bonnae, 1879; ID., *Anaxim. Milesius*, Bonnae, 1883. Sul senso in cui si debba intendere l'ἄπειρον di Anassimandro, cfr. HEIDEL in *Ar. f. G. d. Ph*, 1906, pp. 303 sgg.

ANASSIMENE. — A. CHIAPPELLI, *Zu Pythagoras u. Anaximenes*, in *A. f. G. d. Ph.*, I, 582-94.

b) *I Pitagorici.* — E. ZELLER, *Pythagoras u. die Pythagoras sage*, in *Vortr. u. Abh.*, I, Lpz., 1875²; E. CHAIGNET, *Pithag. et la philos. pithagoricienne*, 2 voll., Paris, 1873, 2ª ed., 1875; L. v. SCHRÖDER, *Pyth. u. die Inder*, Lpz., 1884; S. COGNETTI DE MARTIIS, *L'istituto pitagorico* in *Atti Acc. Torino*, XXIV (1888), p. 208 e 270; FERRARI, *La scuola e la filos. pitagorica*, in *Riv. it. di fil.*, a. V, 1890; A. COVOTTI, *La filos. nella Magna Grecia e in Sicilia fino a Socrate*, in *Ann. d. Univ. Tosc.*, Pisa, 1901; BÖHM, *De symbolis pythagoreis*, 1905; ZITSCHER, *Philos. Unters. über d. Zahl*, 1910; B. DONATI, *Dottrina pitagor. e aristotel. d. giustizia*, in *Riv. di fil.*, 1911, 599-671; A. GIANOLA, *La fortuna di Pitag. presso i Romani, dalle origini fino al tempo di Augusto*, Catania, Battiato, 1921.

c) *Gli Eleati.* — S. FERRARI, *Gli Eleati*. in *Atti Acc. Lincei*, 1892.

SENOFANE. — V. Cousin, *Xénoph. fondateur de l'école d'Elée*, in *Nouv. fragm phil.*, Paris, 1828; A. Chiappelli, *Sopra un'opinione fisica di Senofane*, in *Rend. Acc. Lincei*, 1884; Freudenthal, *Ueber die Theologie des Xenoph.*, Breslau, 1886; Id., *Zur Lehre des X.*, in *A. f. G. d. Ph.*, 1888; Orvieto, *La filos. di Senofane*, Firenze, 1899; M. Levi, *Senof. e la sua filos.*, Torino, 1904.

PARMENIDE. — T. Vatke, *Parm. Veliensis doctrina qualis fuerit*, Berolini, 1864; L. Dauriac, *Les origines logiques de la doctrine de Parménide*, in *Rev. Philos.*, 1883; Tannery, *La physique de P.*, in *Rev. philos.*, 1884; A. Baeunker, *Die Einheit des Parmenidisch. Seienden*, in *Jahrbb. f. Philol.*, 1886, vol. 133, pp. 541-61; A. Döring, *Das Weltsyst. d. P.*, in *Ztschr. f. Ph. u. ph. kr.*, 1894; A. Patin, *P. im Kampfe gegen Heraklit*, in *Jahrb. f. cl. Ph.*, XXV, 1899; E. De Marchi, *L'Ontologia e la Fenomenologia di P. Eleate*, Torino, 1905; Gilbert, in *Ar. f. G. d. Ph.*, 1906; K. Reinhardt, *P. u. die Gesch. d. griech. Philos.*, Bonn, 1916.

ZENONE. — G. Frontéra, *Étude sur les arguments de Z. d'Elée contre le mouvement*, Paris, 1891; le osservazioni di Noël, Milhaud, Brochard, Lechelas, in *Rév. de Méthaph. et de Mor.*, 1893; G. Zuccante, *Un polemista antico: Z. d'Elea*, nel vol. *Tra il pens. ant. e il mod.*, Milano, 1905; Lachelier, *Sur les deux arguments de Z. d'Elée contre l'existence du mouvement*, in *Rév. de Méthaph. et de Mor.*, 1910; G. L. Calisse, *Gli argomenti di Z. d' Elea*, in *Riv. fil. Neo-Scolast.*, 1913.

MELISSO. — F. Kern, *Zur Würdigung des M. von Samos*, in *Festschr. d. Stett. Stadtgymn. für 35. Versamml. deutscher Philol.*, Stettin., 1880, pp. 1-24; O. Apelt, *M. bei Pseudo-Aristoteles*, in *Jahrbb. f. cl. Philol.*, 1886, pp. 729-66; A. Chiappelli, *Sui framm. e sulle dottrine di M. di Samo*, in *Rend. Acc. Lincei*, 1890; M. Offner, *Zur Beurth. d. M.*, in *Ar. f. G. d. Ph.*, 1890, pp. 12-33; A. Covotti, *Un metafisico polemista prima di Socrate; M. di Samo*, in *Atti Acc. Sc. Mor. Pol.* di Napoli, XLIII (1915), 195-220.

II. I Fisici del V secolo. — ERACLITO. — Schleiermacher, *Herakleitos*, 1807, ora *Werke*, II; Bernays, *Heraclitea*, ora in *Ges. Abhandl.*, I, 1-108; F. Lassalle, *Die Philos. H. s. des Dunkeln von Ephesos*, 2 voll., Berl., 1858, 2ª ed., Lpz., 1905; Schuster, *Heraklit*, Lps. 1873; Teichmueller, *Neue Studien z. Gesch. d. Begriffe*, Gotha, 1876-78; E. Pfleiderer, *Die Philos. des H.*, Berl., 1886; Soulier, *Eraclito*, Roma, 1885; Patin, *H.s Einheitslehre*, München, 1885; Id., *Heraklitische Beispiele*, Neuburg a. D., 1892-93; Gomperz,

Zu Heraklits Lehre, 1887; A. CHIAPPELLI, *Su alcuni framm. di E.*, in *Atti Acc. Sc. Mor. e Pol.* di Napoli, 1887; BRIEGER, *Die Grundzüge der herakl. Physik*, in *Hermes*, XXXIX (1904), 182 sgg.; M. WUNDT, *Die Philos. d. H. v. Eph. im Zusammenhange mit der Kultur Joniens*, in *Ar. f. G. d. Ph.*, 1907. 431 sgg.; NESTLE, *War H. «Empiriker»?*, in *Ar. f. G. d. Ph.*, 1912, 275 sgg.; H. SLONIMSKY, *H. u. Parmenides*, Giessen, 1912.

EMPEDOCLE. — A. GLADISCH, *E. u. die Aegypter*, Lpz., 1858; E. BALTZER, *E.*, Lpz., 1879; H. DIELS, *Gorgias u. E.*, in *S.-B d. Berl. Ak. d. Wiss.*, 1884, pp. 343-68; S. FERRARI, *E. e la filos. di E.* nella *Riv. it. d. filos.*, 1891; J. BIDEZ, *La biographie d'E.*, Gand, 1894; E. BODRERO, *Il principio fondamentale del sistema di E.*, Roma, 1905; B. L. SAN GERMANO, *E.; Framm. dei poemi, Vita*, Girgenti, 1911; E. BIGNONE, *Empedocle*, Torino, 1916.

GLI ATOMISTI. — A. BRIEGER, *Die Urbewegung der Atome U. die Weltentstehung bei Leucipp u. Demokrit*, Halle a. S., 1884; P. NATORP, *Demokrit*, in *Forsch. z. Gesch. d. Erkenntnissproblems im Altert.*, pp. 164-208; H. C. LIEPMANN, *Die Mechanik der Leucipp-Demokritisch. Atome*, Lpz., 1885; P. NATORP, *Die Ethik des Demokr.; Text u. Unters.*, Marburg, 1893; A. DYROFF, *Demokritsstudien*, Lpz., 1889; ZUCCANTE, *Da Democrito ad Epicuro*, in *Riv. di filos.*, 1900; A. COVOTTI, *Il «piccolissimo» nel V sec. av. Cr., ossia le origini dell'atomismo — Leucippo d'Abdera*, in *Atti Acc. Sc. Mor.-Polit. di* Napoli, XLIX (1916), 157-75.

ANASSAGORA. — FR. BREIER, *Die Philos. des A. v. Klazomenae nach Aristoteles*, Berl., 1840; ZEVORT, *Sur la vie et la doctrine d'Anax.*, Paris, 1843; G. F. UNGER, *Die Zeitverh. des A. u. Empedokles*, in *Philologus*, Suppl., 1883, pagine 511-50; P. TANNERY, *La théorie de la matière d'A.*, in *Rev. philos.*, 1886, pp. 255-71; F. KROHN, *Der νοῦς bei A.*, Münster, 1907; G. ZUCCANTE, *Anass.*, in *Rendic. R. Ist. Lomb. Sc. e Lett*, 1908, pp. 617-36, *Riv. di filos.*, 1908, pp. 355-73; *Sc. e Lett.*, 1908, pp. 617-36, *Riv. di filos.*, 1908, pp. 355-73; A. COVOTTI, *Il «fisicismo» del V sec. av. Cr.: A. di Clazomene*, in *Atti Acc. Sc. Mor. e Polit.* di Napoli, XLIII, 222-41; ID., *Un filosofo soprannominato «Intelletto»: A. di Clazomene*, ibid., XLIV (1916), 135-56.

III. I Sofisti. — M. SCHANZ, *Beiträge zur vorsokr. Philos. aus Platon.* I Heft. *Die Sophisten*, Göttingen, 1867; A. CHIAPPELLI, *Per la storia della Sofistica greca*, in *Ar. f. G. d. Ph.*, III, 1-21, 240-74; ID., *Sulle teorie sociali dei sofisti greci*, in *Atti Acc. Sc. Mor-Pol.* di Napoli, 1889; H. GOMPERZ, *Sophistik u. Rhetorik*, Lpz., 1912.

PROTAGORA. — Fr. Sattig, *D. Protag. Sensualismus u. seine Um.-u. Fortbildung durch sokrat. Begriffs-philos.*, in *Zeitsch. f. Phil.*, 1885, pp. 275-320, 1886, pp. 230-59; P. Natorp, *Prot.*, in *Forsch. z. Gesch. d. Erkenntnisspr. im Altert.* cit.; A. Covotti, *Per la storia della Sofistica greca. — Studi sulla filos. teoret. di Protag.*, Pisa, 1896; A. Levi, *Contributo ad un' interpretaz. del pensiero di Prot.*, in *Atti R. Ist. Veneto Sc. Lett. e Arti*, t. LXV, P. II, pp. 597-625; E. Bodrero, *Prot.*, 2 voll., Bari, 1914 (cfr. rec. di G. De Ruggiero, in *La Critica*, XIII (1915), 311-14).

GORGIA. — H. Diels, *G. u. Empedokles*, in *S.-B. d. Ak. d. W.*, Berlin, 1884, pp. 343-68; O. Apelt, *G. bei Ps.-Aristot. u. bei Sext. Empir.* in *Rhein. Mus.*, 1888, pp. 203-19. Cfr. inoltre il Losacco, *St. d. Dialettica* cit.

PRODICO. — F. G. Welcker. *Pr., der Vorgänger des Sokrates*, in *Rhein. Mus.*, I, 1833, pp. 1-39, 533-643, rist. in Welcker, *Kl. Schr.*, II, 393-541; K. Joel, *Der echte u. der xenoph. Sokrates*, II, 1, pp. 125-560.

IPPIA. — F. Dümmler, *Hippias der Eleer*, in *Akademika*, Giessen, 1889; O. Apelt, *Der Sophist H. von Elis*, nei suoi *Beiträge z. Gesch. d. griech. Phil.*, Lpz., 1891.

ANTIFONTE SOFISTA. — Sauppe, *De A. sophista*, in *Ausg. Schrift.*, Berlin, 1896; le due dissert. di E. Jacoby, Berl., 1908 e dell'Altewegg, Basel., 1908; E. Bignone, *A. oratore ed A. sofista*, in *Rendic. R. Ist. Lomb.*, LII (1919), 564-78.-

SOCRATE, PLATONE, ARISTOTELE

I. Socrate. — Per la questione socratica basti citare il Joël, *Der echte u. der xenpohontische S.*; contra, A. Döring, *Die Lehre des S. als soziales Reformsystem*, München, 1895; G. M. Bertini, *Sulla dottrina di S.*, 1857, rist. in *Opere varie*, Biella, 1903; Id., *Sul* Δαιμόνιον *di S.*, in *Riv. di filol. cl.*, 1877; A. E. Chaignet, *La vie de S.*, Paris, 1869; B. Spaventa, *Da S. a Hegel*, rist. a cura del Gentile, Bari, 1905; A. Labriola, *La dottrina di S. secondo Senofonte, Platone, Aristotile*, Napoli, 1871, 2ª ed. a cura del Croce, Bari, Laterza, 1909; A. Fouillée, *La philos. de S.*, 2 voll., Paris, 1874; G. d' Eichthal, *S. et notre temps; Théologie de S.*, *Dogme de la providence*, Paris, 1881; T. Mamiani, *La morale di S.*, in *La filos. delle scuole italiane*, 1884; A. Chiappelli, *Il naturalismo di S. e le prime Nubi di Aristofane*, in *Rendic. Acc. Lincei*, 1886, pp. 284-302; M. Lessona, *La morale e il diritto*

in S., Roma, 1886; R. PASQUINELLI, *La dottrina di S. nelle sue relaz. alla mor. e alla politica*, Roma, 1887; G. SOREL, *Le procès de S.*, Paris, Alcan, 1889; PFLEIDERER, *S. u. Plato*, Tübingen, 1896; R. PÖHLMANN, *S. u. sein Volk*, München, 1899; ID., *Sokrat. Studien*, in *S.-B. d. Bay Ak. d. W.*, 1896; E. BOUTROUX, *S., fondateur de la science morale*, in *Etud. d'hist. de la philos.*, Paris, Alcan, 1897; KRALIK, *S. nach der Ueberlieferungen seiner Schule dargestellt*, Wien, 1899; C. PIAT, *S.*, Paris, 1900; G. ZUCCANTE, *Intorno alle fonti della dottrina di S.*, Pavia, 1902; ID., *Intorno al principio informatore e al metodo della filos. di S.*, in *Riv. di filos. e sc. affini*, 1902; ID., *Il bello e l'arte nella dottrina di S.*, in *Rendic. Ist. Lomb.*, XXXV (1902), pp. 920-34 (rec. del CROCE nella *Critica*, I, (1903) pp. 228-9); NOHL, *S. u. die Ethik*, Tübingen-Lpz., 1904; G. ZUCCANTE, *Socrate*, Torino, 1909 (rec. del GENTILE nella *Critica*, VII (1909), 275-87); R. RICHTER, *S. u. die Sophisten*, nei *Grosse Denker* ed. da E. ASTOR; H. MAIER, *S. Sein Werk. u. seine geschichtl. Stellung*, Tübingen, 1913; R. MILLET, *S. et la pensée mod.*, Paris, Plon-Nourrit, 1920. — Su Santippe, v. ED. ZELLER, *Zur Ehrenrettung der Xantippe*, in *Vortr. u. Abhandl.*, I, Lpz., 1875[2].

II. Le minori scuole socratiche. — Su SENOFONTE v. l'*op. cit.* del JOËL, nonchè A. CROISET, *Xénophon, son caractère et son temps*, Paris, 1873; KROHN, *Sokrates u. Xenophon*, Halle, 1874. G. TORY, *Xénophon, l'Économique*, Paris, 1906. — ESCHINE. — H. DITTMAR, *Aischines von Sphettos*, nelle *Philol. Unters.* del WILAMOWITZ, 1912. — SCUOLE DI MEGARA, DI ELIDE E DI ERETRIA. — HENNE, *École de Mégare*, Paris, 1843; V. MALLET, *Hist. de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Eretrie*, Paris, 1845; HARTENSTEIN, *Ueb. die Bedeut. der Megar. Schule f. die Gesch. d. metaphys. Probl.*, 1848, rist. in *Histor-philos. Abhandl.*, 127 sgg. — FEDONE di Elide. — U. v. WILAMOWITZ, *Phaidon v. Elis*, in *Hermes*, 1879. — SCUOLA CINICA. — C. CHAPPUIS, *Antisthène*, Paris, 1854; F. DÜMMLER, *Antisthenica*, Halis, 1882; L. A. ROSTAGNO, *Le idee pedag. nella filos. cinica e special. in Antistene*, P. I, Torino, 1904; G. ZUCCANTE. *Antistene*, in *Rendic. Ist. Lomb.* S. II, v. XLIX, 120-36; ID., *Ant. nei Dialoghi di Platone*, *ibid.*, pp. 340-72; K. W. GÖTTLING, *Diog. der Kyniker o. die Philos. d. griech. Proletariats*, nelle sue *Ges. Abhandl.* I, Halle, 1851; HERMANN, *Zur Gesch. u. Kritik d. Diogenes v. Sinope*, G. Pr., Heilbronn, 1860; HOOGVLIET, *De vita, doctr. et scriptis Bionis*, Leiden, 1821; U. v. WILAMOWITZ, *Kynische Prediger Teles*, in *Philol. Unters.*, 1881, pp. 292-319; T. SAARMANN, *De Oenomao Gadareno*, D. inaug. Tubing., Lps., 1887; E. ZELLER, *Alexander (v. Abonoteichos) u. Peregrinus, ein Betrüger u. ein Schwärmer*,

in *Vortr. u. Abh.*, II, 1877; LEY, *De vita scriptisque Menippi Cynici*, Coloniae, 1843; E. WILDEMOW, *De Menippo Cynico*, Halis Sax., 1881; A. CASPARI, *De Cynicis qui fuerunt aetate imperatorum Romanorum*, Pr., Chemnitz, 1896. — SCUOLA CIRENAICA. — A. WENDT, *De philos. Cyrenaica*, Göttingen, 1841; A. DE STEIN, *De philos. Cyrenaica*, P. I: *De vita Aristippi*, Gött., 1855; C. M. WIELAND, *Aristipp u. einige seiner Zeitgenossen*, 4 voll., Lpz., 1800-1802; G. ZUCCANTE, *I Cirenaici*, Milano, 1916.

III. - Platone e l'antica Accademia. — PLATONE. — Questione platonica. F. AST., *Plat.s Leben u. Schriften*, Lpz., 1816; K. F. HERMANN, *Gesch. u. Syst. d. plat. Philos.* I P. (sola pubblic.), Heidelberg, 1839; E. ZELLER, *Platon. Studien*, Tübingen, 1839; F. SUSEMIHL, *Prodromus plat. Forsch.*, Göttingen, 1852; ID., *Die genet. Entwickl. d. Platon. Philos.*, 2 P., Lpz., 1855-60; G. F. W. SUCKOW, *Die wissensch. u. künstel. Form d. platon. Schriften in ihrer bisher verborg. Eigenthümlichkeit dargestellt*, Berl., 1855; H. BONITZ, *Platon. Studien*, I e II, 1858-60, 3ª ed., Berl., 1866; F. UEBERWEG, *Unters. ueb. Echtheit u. Zeitf. plat. Schrift. u. ueb. Hauptmomente aus Pl. s Leben*, Wien, 1861; K. SCHAARSCHMIDT, *Die Sammiungen der Plat. Schriften, zur Scheidung d. echten von d. unechten untersucht*, Bonn, 1866; G. TEICHMÜLLER, *D. platon. Frage eine streitschr. gegen Zeller*, Gotha 1876; ID., *Ueber die Reihenfolge der platon. Dialoge*, Dorpat (Lpz.), 1879; F. TOCCO, *Ricerche platoniche*, Catanzaro, 1876; ID., *Questioni platoniche: il Parmenide, il Sofista e il Filebo*, negli *Studi it. di filol. classica*, II, 1894; W. LUTOSLAWSKI, *Sur une nouvelle méthode pour determiner la chronologie des Dialogues de Pl.*, memoria letta all'Ac. de Sc. mor. et polit. di Parigi, 1896; ID., *The Origin and Growth of Pl.s Logic with an account of Pl.s Style and of the chronology of his writings*, London, 1897, 2ª ed., 1905; G. LOMBARDO-RADICE, *Studi platonici*, Arpino, 1906; H. ALLINE, *Hist. du texte de Pl.*, Paris, 1915; U. V. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon*, 2 voll., Berlin, Weidmann, 1919, 2ª ed., 1920.

Studi d' insieme su Platone. — H. STEIN, *Sieben Bücher zur Gesch. des Platonismus*, 3 voll., Göttingen, 1862-75 (incompiuto); GROTE, *Plato and the other Companions of Socrates*, London, 1865; 2ª ed., 1885; A. E. CHAIGNET, *La vie et les écrits de Pl.*, Paris, 1871; A. FOUILLÉE, *La philos. de Pl.*, Paris, 1879, 3ª ed., 1904-6; CH. BÉNARD, *Pl., sa philos.*, Paris, 1892; CH. HUIT, *La vie et l'œuvre de Pl.*, 2 voll., Paris, 1893; W. PATER, *Pl. and Platonism*, London, 1893; F. HORN, *Platonstudien*, Wien, 1893; — N. Folge, Wien, 1904; W. WINDELBAND, *Platon*, Stuttgart, 1898, 4ª ed., 1905; trad. it., di M. GRAZIUSSI, Palermo, Sandron, 1914; P. SHOREY, *The*

unity of Pl.s thought, Chicago, 1903; C. PIAT, *Platon*, Paris, 1906; C. RITTER, *Plat., sein Leben, seine Schriften, seine Lehre* München, 1909; ID., *Neue Untersuchungen ueb. Plat.*, München, 1910; P. NATORP, *Plat.*, nei *Grosse Denker* di E. ASTOR cit.; WILAMOWITZ, *Plat.*, cit.

Studi particolari. — HERBART, *De Platonici systematis fundamento*, 1805, rist. nel vol. XII dei *Sämmtliche Werke;* AD. TRENDELENBURG, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, Lips., 1826; P. JANET, *Essai sur la dialectique de Pl.*, Paris, 1848; G. M. BERTINI, *Nuova interpretaz. delle idee platoniche*, in *Atti Acc. delle Sc.* di Torino, XI, 1876; ID., *Storia critica delle prove metafis. di una realtà sovrasensibile*, in *Atti* cit., I, 1865-66; ID, *Schiarimenti sulla controversia fra lo spiritualismo e il materialismo*, 1879, rist. in *Opere varie* cit.; P. NATORP, *Pl.s Ideenlehre*, Lpz., 1903 L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, 1908; ID., *La théorie plat. de l'Amour*, ibid, 1908; J. A. STEWARD, *Plato's Doctrine of Ideas*, Oxford, 1909, N. HARTMANN, *Platos Logik des Seins*, Giessen, 1909; AD. LEVI, *Il concetto di tempo nei suoi rapporti coi probl. del divenire e dell'essere nella filos. di Pl.* — *Saggio sulla teoria delle Idee*, Torino, Paravia, 1919.

A. CHIAPPELLI, *Saggio di un' interpretaz. panteistica di Pl.*, Firenze, 1881.

H. MARTIN, *Études sur le Timée de Pl.*, 2 tom., Paris, 1841; H. SIEBECK, *Pl.s Lehre von der Materie*, in *Unters. zu der Philos. d. Griechen*, 2ª ed., Halle, 1888, pp. 49-106; B. ROTHLAUF, *Die Physik Pl.s*, Pr., 1 e 2, München, 1887-88; G. MILHAUD, *Les philosophes geomètres de la Grèce. Pl. et ses prédécesseurs*, Paris, 1900; E. BIGNONE, *Il pensiero platonico e il Timeo*, in *Atene e Roma*, XIII (1910), 215-44.

F. UEBERWEG, *Ueber die platon. Weltseele*, in *Rhein. Mus.*, 1853, pp. 37-84; J. STEGER, *Platon. Stud.*, III, *d. plat. Psychol.*, Innsbruck, 1872.

P. ZIMMERMANN, *Die Unsterblichkeit der Seele in Plat.s Phädon*, Diss., Lpz., 1869. G. TEICHMÜLLER, *Pl., von der Unsterblichk. d. Seele*, in *Stud. z. Gesch. d. Begriffe*, Berl., 1874, pp. 107-222; A. VERA, *Pl. e l'immortalità dell'anima*, Napoli, 1881.

A. B. COOK, *The metaphysic. Basis of Pl.s Eth.*, Cambridge, 1895; F. SUSEMIHL, *Ueber die Gütertafel im Philebus*, in *Philologus*, Suppl. II, Gött., 1863, pp. 97-132; K. NUSSBAUMER, *Ueb. die platon. Haupttugenden*, Görz, 1884; AL. CHIAPPELLI, *Del suicidio nei dialoghi Platonici*, in *Rend. Acc. Lincei*, 1885; V. BROCHARD, *La morale de Pl.*, in *Étud. de phil. ancienne et de ph. moderne*, Paris, 1912.

E. Zeller, *Der platon. Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit*, in *Vortr. u. Abhandl.* cit., I, Lpz., 1875[2]; C. Nohle, *D. Staatslehre Pl.s in ihrer geschitl. Entwickl.*, Jena, 1880; E. Borker *Greeck political Theory. Plato and his predecessors*, London, 1918.

P. Tannery, *L'éducation platonicienne*, in *Revue philos.*, 1880, voll. 10 e 11.

Arn. Ruge, *Die platonische Æsthetik*, Halle, 1832.

L'ANTICA ACCADEMIA. — Zumpt, *Ueb. d. Bestand d. philosoph. Schulen in Athen u. d. Succession der Scholarchen*, in Abh. d. Ak. d. W. di Berlino, 1842, Berl., 1844; S. Mekler, *Academicorum philosoph. index Herculanensis*, Berol., 1902; Gomperz, *Die Akademie u. ihr. vermeintl. Philomacedonism*, in *Wiener Studien*, 1882; Picavet, *Le phénomenisme et le probabilisme dans l'école platonicienne*, in *Rev. philos.*, 1887; F. W. Bussell, *The school of Pl., its origin, development, and revival under the roman empire*, London, 1896.

Su SPEUSIPPO vedi: Ravaisson, *Speusippi de primis rerum principiis qualia fuisse videantur ex Aristotele*, Paris, 1838.

Su SENOCRATE: R. Heinze, *Xenokrates. Darstell. d. Lehre u. Samml. d. Fragm.*, Lpz., 1892; su ERACLIDE: E. Deswert, *De Heraclide Pontico*, Lovanii, 1830. Su ERMODORO: Ed. Zeller, *De Hermodoro Ephesio et Hermodoro Platonis discipulo*, Marburg, 1859. Su CRANTORE: F. Kayser, *De Crantore Academico*, diss., Heidelberg, 1881 (contiene anche i framm.).

IV. - Aristotele e la scuola peripatetica. — ARISTOTELE. — Bibliogr. aristotelica in M. Schwab, *Bibliogr. d'Ar.*, Paris, 1896.

Studi generali. — F. Biese, *Die Philos. d. Ar.*, 2 voll., Berlin, 1835-42; A. Rosmini, *Ar. esposto ed esaminato*, Torino, 1858; H. Bonitz, *Aristot. Studien*, I-V, Wien, 1862-67; Teichmüller, *Aristotel. Forsch.*, 3 voll., Halle, 1867-73; G. Grote, *Aristotle*, (incompiuto) 2 voll., Lond., 1872, 3[a] ed., 1884; R. Eucken, *Die Methode d. aristotel. Forsch.*, Berl., 1872; S. Talamo, *L'aristotelismo nella St. d. filos.*, Napoli, 1873; Id., *L'Aristotelismo della Scolastica*, Napoli, 1875; E. Boutroux, *Aristote*, in *Études d'hist. de la Philos.*, Paris, 1897, nuova ed., 1908; E. Siebeck, *Aristoteles*, Stuttgart, 1899, 3[a] ed., 1910; trad. it. di E. Codignola, Palermo, Sandron, 1911; C. Piat, *Aristote*, Paris, 1903, trad. it. di A. Masnovo, Siena, 1909; C. Werner, *Arist. et l'idéalisme platonicien*, Paris, 1909; Brentano, *Arist.*, nei *Grosse Denker* di E. Astor cit.; Goedeckemeyer, *Die Gliederung d. arist. Philos.*, 1912; O. Hamelin, *Le système d'Ar.*, pubbl. a cura di L. Robin, Paris, 1920.

Studi speciali. — A. TRENDELENBURG, *Gesch. d. Kategorienlehre*, Berlin, 1846; ID., *Elementa logices Aristoteleae*, Berl., 1836, 9ª ed., 1892; ID., *Erläuterungen zu den Elementen der aristot. Logik*, Berl., 1842, 3ª ed., 1876; C. PRANTL, *Gesch. d. Logik* cit.; ID., *Ueber die Entwicklung d. Arist. Logik aus der platon. Philos.*, in *Abh. d. Bayer. Ak. d. W.*, München, 1853, pp. 129-211; H. MAIER, *Die Sillogistik d. Aristot.*, 3 voll., Tübingen, 1896-1900; F. RAGNISCO, *Il principio di contradizione in Ar.*, in *Filos. d. Scuole it.*, 1882; F. TOCCO, *Il concetto del caso in Ar.*, in *Giorn. napol. di filos.*, 1877; R. BOBBA, *La logica induttiva e formale comparata all'organo di Ar.*, in *Atti Acc. d. Sc.* di Torino, 1880.

F. RAVAISSON, *Essai sur la Métaph. d'Ar.*, Paris, 1838-46, in 2 voll.; ID., *De la métaph., sa nature et ses droits dans ses rapports avec la religion et la science. Pour servir d'introduct. à la métaph. d'Ar.*, Paris, 1879; G. M. BERTINI, *La Metafis. d'Ar., trad da R. Bonghi*, in *Riv. Contemp.*, 1855; F. TOCCO, *Il concetto di caso in Ar.*, in *Giorn. napol. di filos.*, 1877; F. RAGNISCO, *Le cause finali in Plat. e Ar., in Filos. Sc. Ital.*, 1878; A. VERA, *Dio secondo Platone, Ar. e Hegel*, in *Atti Acc. Sc. Mor. e Pol.* di Napoli, 1886; A. COVOTTI, *Le due metafisiche di Ar.*, in *Riv. filolog. class.*, 1896; H. MEYER, *Die Entwicklungsgedanke bei A.* Bonn, 1909. J. GEYSER, *Die Erkenntnisstheorie d. Ar.*, Münster i. W., 1917.

C. LÉVÊQUE, *La physique d'Ar. et la science contemporaine*, Paris, 1863; G. LEWES, *Ar., a chapter from the history of science*, London, 1864; SCHIAPARELLI, *Le sfere omocentriche di Eudosso, Callippo ed Ar.*, Milano, 1875; E. ZELLER, *Ueb. die Lehre des Ar. von der Ewigkeit der Welt*, Berl., 1878; H. BERGSON. *Quid Aristoteles de loco senserit*, Paris., 1890; MASCI, *Di alcuni luoghi della Fisica di Ar.*, in *Atti Acc. Sc. Mor. e Polit.* di Napoli, 1912.

J. B. MEYER, *Thierkunde*, Berlin, 1885; G. POUCHET, *La Biologie aristotélique*, Paris, 1885; L. HECK, *Die Hauptgruppen des Thiersystem bei Ar. u. seinen Nachfolgern*, Lpz., 1885

C. WADDINGTON, *De la Psychologie d'Ar.*, Paris, 1848; trad. it. di M. FLORENZI-WADDINGTON, 1856; W. F. WOLKMANN, *Die Grundzüge d. aristot. Psychol*, Prag, 1858; F. BRENTANO, *Psychol. d. Ar.s., insbesondere seine Lehre von νοῦς ποιητικός*, Mainz, 1867; A. E. CHAIGNET, *Essai sur la psycologie d'Ar.*, Paris, 1885; R. BOBBA, *La dottrina dell' intelletto in Ar., e nei suoi più illustri interpreti*, Torino, 1896; A. GROPPALI, *La dottrina del piacere in Platone e Ar.*, Milano, 1900; A. LAFONTAINE, *Le plaisir d'après Platon et Ar.*, Paris, 1902.

R. EUCKEN, *Ueb. die Methode u. die Grundlagen d. aristot.*

Ethik, Frkf. a. M., 1870; L. FERRI, *Della filos. del Diritto presso Ar.*, Torino, 1855; ID., *La dottrina aristot. del bene e sue attinenze*, in *Filos. d. Scuole it.*, 1882; L. OLLÉ-LAPRUNE, *Essai sur la morale d'Ar.*, Paris, 1881; F. M. ZANOTTI, *La filos. mor. di Ar.* ecc., Torino, 1882, 2ª ed., 1883; S. FERRARI, *L'Etica a Nicomaco in relaz. colle dottrine greche anter. e al pensiero moderno*, Mantova, 1887; ID., *L'Etica di Ar. riassunta*, Torino, 1888; J. A. STEWART, *Notes on the Nicomachean Ethics*, 2 voll., Oxford, 1893; T. MARSHALL, *Ar.s Theory of conduct*, London, 1906.

W. ONCKEN, *Die Staatslehre des Ar. in histor.-polit. Umrissen*, 2 voll., Leipzig, 1870-75; J. SCHWARZ, *Kritik der Staatsformen des Ar., mit einem Anhange enthaltend die Anfänge ein. polit. Litter. bei den Griechen*, Lpz., 1890, 2ª ed., 1901; U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Ar. u. Athen*, 2 voll., Berlin, 1893; G. MATHIEU, *Ar., constitut. d'Athènes*, Paris, 1915; S. TALAMO, *Il concetto della schiavitú da A. ai dottori scolastici*, Roma, 1908.

R. CAVERNI, *Dell'educaz. secondo Ar.*, Torino, 1884; E. PASSAMONTI, *Le idee pedagogiche di Ar.*, in *Riv. it. di filos.*, 1891; L. M. BILLIA, *Accenni all'idea dell'educaz. in Platone e Ar.*, nel *Nuovo Risorgimento*, 1900; BURNET, *Ar. on education*, Cambridge, 1904.

E. HAVET, *Étude sur la Rhétorique d'Ar.*, Paris, 1846; L. SPENGEL, *Ueber die Rhetorik des Ar.*, in *Abh. d. bayer. Ak. d. W.*, 1851; C. THUROT, *Études sur Ar.: Politique, Dialectique, Rhétorique*, Paris, 1861; DIELS, *Ueb. das dritte Buch. d. aristot. Rhetorik*, in *S.-B. d. Berl. Ak. d. W.*, 1886; F. MARX., *Ar.s Rhetorik*, in *Ber. d. Sächs. Gesellsch.*, 1900.

A. DÖRING, *D. Kunstlehre des Ar.*, Jena, 1876; C. BÉNARD, *L'esthétique d'Ar. et de ses successeurs*, Paris, 1889; G. A. BUTCHER, *Ar.s theory of poetry and fine art*, 2ª ed., London, 1898, nuova ed., 1907; J. VAHLEN., *Beiträge zu Ar.s Poetik*, 1865-7, rist. Lpz., 1913;

H. LAEHR, *Die Wirkung der Tragödie nach Ar.*, Berlin, 1896; N. FESTA, *Sulle piú recenti interpretaz. della teoria arist. d. catarsi nel dramma*, Firenze, 1901; FR. KNOCHE, *Begriff der Tragödie nach Ar.*, Berlin, 1906; G. GALATI-MOSELLA, *La genesi e il carattere fondament. della Poetica di Ar.*, Palermo, 1910; M. VALGIMIGLI, *Introduz. e comm.* alla *Poetica di Ar.*, Bari, Laterza, 1916; L. RUSSO, *La catarsi aristotelica*, Caserta, 1919.

LA SCUOLA PERIPATETICA. — H. MEUNER, *Peripateticorum philos. mor. secundum Stobaeum enarratur*, Weimar, 1859; E. ZELLER, *Ueber d. Benutzung d. aristot. Metaphys. in den Schriften der älter. Peripatetiker*, in *Abh. d. Ak. d. W.*, Berl., 1877; F.

DÜMMLER, *Zu den historischen Arbeiten der älter. Peripatet.*, in *Rh. Mus.*, vol. XLII, pp. 179-97. Su TEOFRASTO vedi: H. USENER, *Analecta Theophrastea*, diss., Bonnae, 1858, e *Rh. Mus.*, XVI, 259 sgg., 470 sgg.; J. BERNAYS, *Th.s Schrift ueb. Frömmigkeit*, ecc., Berl., 1866; R. DARESTE, *Le traité de lois de Th.*, Paris, 1870; T. GOMPERZ, *Ueb. die Charaktere Th.s*, in *S.-B. d. Ak. d. W.*, Wien, 1889; G. PASQUALI, *Sui caratteri di T.*, in *Rass. it. di lingue e letter. class.*, Napoli, 1919; O. KIRCHNER, *Die botanischen Schriften des. Th. V. Eresos*, Lpz., 1874. Su EUDEMO: A. T. H. FRITZSCHE, *De Eud. Rhodii philosophi peripatetici vita et scriptis*, nella sua ed. dell' *Etica* di Eudemo, Regensburg, 1851. Su ARISTOSSENO: P. MARQUARDT, *De Ar. Tarentini elementis armonicis*, diss. inaug., Bonn, 1863. Su DICEARCO: A. FERRI, *D. di Messenia* in *Rendic. Acc. Lincei*, IV, 7, pp. 236-46; E. PASSAMONTI, *D. da Messina, ibid.*, 1891. Su STRATONE: G. RODIER, *La physyque de Str. de Lamps.*, Paris, 1890, H. DIELS, *Ueb. das phys. Syst. des Str.*, in *S.-B. d. preuss. Ak. d. W.*, Berlin, 1893.

LA FILOSOFIA POSTARISTOTELICA

I. La filosofia stoica. — F. RAVAISSON, *Essai sur le stoïcisme*, Paris, 1856; L. STEIN, *Die Psychol. d. Stoa*, 2 voll., Berl., 1866-68; H. WINCKLER, *Der Stoicismus, eine Wurzel des Christentums*, Lpz. 1879; A. TALAMO, *Les origines du Christianisme et la philosophie Stoicienne*, in *Annal. de philos. chrétienne*, 1885; F. OGEREAU, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, Paris, 1885; F. SUSEMIHL, *Gesch. d. griech. Litter in d. Alexandrinerzeit*, 2 voll., Lpz., 1891-92; A. DYROFF, *Die Ethik d. alten Stoa*, Berl., 1897; P. BARTH, *Die Stoa*, Stuttgart, 1903, 2ª ed., 1908; HIRZEL, *Der Selbstmord*, in *Arch. f. Religionsw.*, 1908, 75 sgg.; BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, in *Ar. f. G. d. Ph.*, 1908; A. CHIAPPELLI, *I caratt. orient. dello stoicismo*, in *Atti Acc. Sc. Mor.* ecc. di Napoli, 1895.

Su ZENONE: ED. WELLMANN, *Die Philos. des Stoikers Zeno*, diss., Lpz., 1873; anche in *N. Jahrbb. f. Philol.*, vol. CVII, 1873, pp. 433-90; G. J. DIEHL. *Zur Ethik des Stoikers Z. v. K.*, Mainz, 1877; A. FAGGI, *Z. Cizio e l'origine dello stoicismo*, in *Riv. it. di filos.*, 1893. Su CLEANTE: P. A. POPPELREUTER, *Die Erkenntnisstheorie der Stoiker Zenon u. Kleanthes*, Coblenz, 1891. Su CRISIPPO: BAGUET, *De Chrysippi vita, doctrina et reliquiis commentationes*, in *Annales ac. Lov.*, Lovanii, 1822; E. BRÉHIER, *Chrysippe*, Paris, 1910; - DUPRAT, *La doctrine, du monde, de la destinée et de la providence d'après Chrysippe*

in *Ar. f. G. d. Ph.*, XXIII, 1910. Su DIOGENE DI SELEUCIA: C. F. THIERY, *De Diog. Bab.* Lovan., 1830. Su ANTIPATRO: A. WAILLOT, Leodii, 1824.

II. La filosofia epicurea. — G. TREZZA, *Epicuro e l' Epicureismo*, Firenze, 1877, 2ª ed., Milano, 1885; M. GUYAU, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, 1878, 2ª ed., 1881; W. WALLACE, *Epikureanism*, London, 1880; P. NATORP, *Epik. u. d. epikur. Schule*, in *Forsch.*, ecc., pp. 209-55; GUYAU, *La théorie d'Ep. sur la mort et ses rapports avec les théories contempor.*, in *Séanc. et trav. de l'Ac. de Sc. mor. et pol.*, 1879; P. F. THOMAS, *De Epicuri canonica*, Paris, 1889; F. PICAVET, *De Epic. novae religionis auctore, sive de diis quid senserit Epicurus*, Paris., 1891; ID., *Ép. fondateur d'une religion nouvelle*, in *Rev. de l'Hist. de relig.*, 1893; BRIEGER, *Ep.s. Lehre von der Seele*, Halle, 1893; GOEDECKEMEYER, *Ep.s Verhältnis zu Demokrit in der Naturphilos.*, 1897; G. ZUCCANTE, *Da Democrito ad Epic.*, in *Riv. di filos.* ecc. 1900; BRIEGER, *Ep.s Lehre vom Raum, vom Leeren u. vom All u. die Lukrezisch. Beweise für die Unendlichkeit des Alles, des Raumes u. des Stoffes*, in *Philologus*, 1901; A. FALCHI, *Il pensiero giuridico di Epicuro*, Sassari, 1902; M. RENAULT, *Épic.*, Paris, 1903; H. v. ARNIM, *Ep.s Lehre von Minimum*, Wien, 1907; E. BIGNONE, *Il concetto della vita intima nella filos. di Ep.*, in *Atene e Roma*, XI (1908), 305-26; ID., *Sulla discussa autenticità della raccolta delle* κύριαι δόξαι, in *Rendic. Ist. Lomb.*, 1908, pp. 792 sgg.; MERDACH, *De Epicuri canonica*, 1909; E. JOYAU, *Épicure*, Paris, 1910; R. PHILIPPSON, *Die Rechtsphilos. der Epikureer*, in *Ar. f. G. d. Ph.*, 1910, pp. 291 sgg.; SCHWARTZ, *Ep.*, in *Charakterköpfe aus d. antik. Liter.*, II Reihe, Lpz., 1910; H. SCHMIDT, *Ep.s. Philos. der Lebensfreude*, Lpz., Kröner, s. a. (1911); R. PHILIPPSON, *Zur Epikur. Götterlehre*, in *Hermes*, 1916; ID., *Nachträgliches z. Epikur. Götterlehre*, ib., 1918 (rec. di E. BIGNONE in *Gior. crit. d. filos. it.*, I (1920), 84-86).

Su LUCREZIO vedi: C. MARTHA, *Le poëme de Lucrèce, morale, réligion, science*, Paris, 1868, 4ª ed., 1885; J. WOLTIER, *Lucretii philosophia cum fontibus comparata, inquiritur quatenus Epicuri philosophiam tradiderit Lucretius*, Groningae, 1877; L. CORNER, *Del sentimento della natura nel poema di L.*, Venezia, 1882; J. B. ROYER, *Essai sur les arguments du matérialisme dans L.*, Paris, 1883.

III. Scetticismo ed eclettismo. SCETTICISMO. — DROYSEN, *Gesch. d. Hellenismus*, Hamb., 1836-43; FR. SUSEMIHL, *Gesch. d. Liter. in Alexandrinerzeit*, Lpz., 1891-92; SCHMECKEL, *Hellenist.-röm. Philos.*, 1911.

N. MACCOLL, *The greek sceptics*, London-Cambrid., 1869;

P. L. HAAS, *De philosophorum scepticorum successionibus eorumque usque ad Sext. Empir. scriptis*, Würzb., 1875; P. NATORP, *Die Erfahrungslehre der. Skeptik., u. ihr. Ursprung*, in *Forsch. z. Gesch. d. Erkenntnissprobl. im Altertum*, Berl., 1884; V. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, Paris, 1887; GOEDECKEMEYER, *Die Gesch. d. griech. Skeptizismus*, Lpz., 1905.

Su PIRRONE: CH. WADDINGTON, *Pyrrhon et le Pyrrhonisme*, Paris, 1877; V. BROCHARD, *Pyrrhon et le scepticisme primitif*, in *Rev. philos.*, 1885, pp. 517-32.

LA MEDIA ACCADEMIA: L. CREDARO, *Lo scetticismo degli Accademici*, 2 voll., Milano, 1889-93. Su CARNEADE: GOURAUD, *De C. Academici vita et placitis*, tesi, Paris., 1848; C. MARTHA, *Le philosophe C. à Rome*, étud. morales, Paris, 1883.

ECLETTISMO. — A. SCHMEKEL, *Die Philos. der Mittleren Stoa in ihr geschichtl. Zusammenhang*, Berlin, 1892; T. H. POPPELREUTER, *Quae ratio intercedat inter Posidonii π. παθῶν πραγματείας et Tusculanas disputationes Ciceronis*, Bonnae, 1883; R. ZIMMERMANN, *Posid. u. Strabo*, in *Hermes*, 1888, pp. 103-30; O. APELT, *Die stoischen Definitionen der Affecte u. Poseidonios*, in *Jahrbb. f. Philol.*, 1885, pp. 513-550; C. F. HERMANN, *Disputatio de Philone Larissaeo*, Gött., 1851, disp. altera, ibid., 1855; R. HOYER, *De Antiocho Ascalonita*, D. I., Bonnae, 1883.

LA FILOSOFIA GRECA A ROMA. ED. ZELLER, *Religion u. Philosophie bei den Römern*, in *Vortr. u. Abh.* cit., v. II; BOISSIER *La réligion romaine d'Auguste aux Antonins*, 2 voll., Paris, 1874, 6ª ed., 1906., CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1907; trad. it. di L. SALVATORELLI, Bari, 1913; A. DURAND DE LAUR, *Mouvement de la pensée philosophique depuis Cicéron jusqu'à Tacite*, Versailles, 1874; G. DE RUGGIERO, *Il diritto romano*, in *Storia d. filos. del Cristianesimo*, Bari, Laterza, 1920, v. I, pp. 1-48. Su CICERONE: J. F. HERBART, *Ueb. die Philos. des C.*, 1811, rist. in *S. W.*, XII, 167-82; G. BARZELLOTTI, *Delle dottrine filos. nei libri di C.*, Firenze, 1867; R. HIRZEL, *Unters. zu C. s. philos. Schriften*, in 3 P., Lpz., 1877-83; B. JANSEN, *C. als Philosoph*, in *Philos. Jahrb.*, XXII; E. MASÈ-DARI, *M. T. Cic. e le sue idee sociali ed economiche*, Torino, 1901; ZIELINSKI, *C. im Wandel d. Jahrhunderte*, 2ª ed., 1908; E. CHIOCCHETTI, *Note sulla filosofia di C.*, in *Riv. di filos. Neo-Scol.*, 1919, v. X, pp. 5-22.

LO STOICISMO ROMANO. — G. GENTILE, *Studi sullo stoicismo romano del 1° sec. d. Cr.*, P. I (sola pubblicata), Trani, 1904; F. ORLANDO, *Lo stoicismo a Roma*, Roma, 1904. Su SENECA: F. JONAS, *De ordine librorum Senecae philosophi*, Berol., 1870; A. J. M. DIEPENBROCK, *Senecae philosophi vita*, Amsterdam,

1888; A. GERCKE, *Seneca-studien*, in *Jahrb. f. kl. Phil.*, Suppl., 1896; O. BINDER, *Die Abfassungszeit von S. s. Briefen*, diss., Tübingen, 1905; I. MARTHA, *La vie et les œuvres de Sénèque*, in *Rev. des cours* ecc., Paris, 1907-08; R. WALTZ, *Vie de Sénèque*, Paris, 1909.

BAUR, *S. u. Paulus*, 1858, rist. in *Drei Abh. z. Gesch. d. alt. Philos.* ed. ZELLER, Lpz., 1875; L. LÉVY-BRÜHL, *Quid de Deo S. senserit*, tesi, Paris., 1884; C. CORSI, *Lo stoicismo romano considerato particolarm. in S.*, Prato, 1884; G. MÜLLER, *De Senecae quaestionibus naturalibus*, diss., Bonn., 1886; I. A. HEIKEL. *S. s. Charakter u. politische Tätigkeit aus seinen Schriften beleuchtet*, in *Acta soc. scient. fenn.*, XVI, Helsingfors, 1886; L. A. BECKER, *Die sittlichen Grundanschauungen S. s.* Köln, 1893; M. BAUMGARTAN, *L. Annaeus Seneca u. das Christentum in der tiefgesunkenen antiken Weltzeit*, Rostock, 1895; CODARA, *S. filosofo e S. Paolo*, in *Riv. it. di filos.*, 1898; L. FRIEDLAENDER, *Der philosoph. Seneca*, in *Histor. Zeitschr.*, 1900; S. RUBIN, *Die Ethik S. s. in ihrem Verhältnis zur älteren u. mittleren Stoa*, München, 1901; F. v. HAGEN, *Zur Metaphysik des Philosophen L. Annaeus Seneca*, diss., Erlangen, 1905; ST. STRÜBER, *S. als Psychologe*, Würzburg, 1906; C. PASCAL, *La religione di S. e il pensiero epicureo*, in *Rend. R. Ist. Lomb.*, 1906, p. 472 sgg.; C. MARCHESI, *Seneca*, Messina, Principato, 1920 (vol. XI degli *Studi filos.* del GENTILE).

EPITTETO: J. SPANGENBERG, *Die Lehre des Ep.*, Hanau, 1849; A. BRAUNE, *Epik. u. das Christent.*, in *Ztschr. f. Kirchl. Wissensch.*, 1884; A. BONHÖFFER, *Epiktet u. die Stoa*, Stuttgart, 1890; ID., *Die Ethik des Stoikers Ep.* ib., 1894; T. ZAHN, *Die Stoiker Ep. u. sein verhältnis zum Christent.*, progr., Erlangen, 1894, 2ª ed., 1895; TH. COLARDEAU, *Étude sur Épictète*, Paris, 1903; P. MELUCCI, *Lo stoicismo d'Ep.*, in *Atti Acc. Pontan.*, Napoli, 1905; BONHÖFFER, *Epik. u. das Neue Testament*, 1911.

M. AURELIO ANTONINO. — M. E. DE SUCKAU, *Étude sur M. Aurèle, sa vie et sa doctrine*, Paris, 1858; M. NOËL DE VERGERS, *Essai sur Marc Aurèle*, Paris, 1860; ED. ZELLER, *Marcus Aurelius Antoninus*, in *Vortr. u. Abh.* cit., I, 82-107; E. FORSTER, *M. Aur. Anton. vita et philos.*, Rastadii, 1869; E. RENAN, *M. A. et la fin du monde antique*, Par., 1882; H. TAINE, *M. A.*, 1856, rist. in *Nouv. Essays de crit. et d'hist.*, Paris, Hachette 1905[8]; A. HUIT, *Le stoïcisme de M. Antoine*, in *Ann. de philos. chrét.*, 1882; P. B. WATSON, *The life of Marc. Aur. Antoninus*, London, 1884; B. GABBA, *Di M. A. Antonino imperatore*, Milano, 1884.

Per GALENO vedi: CHAUVET, *La psychol. de Galien*, I-II, Caën, 1860-67; ID., *La théologie de G.*, ib., 1873.

ENESIDEMO. — E. SAISSET, *Le scepticisme: Aenesidème, Pascal, Kant*, 2ª ed., Paris, 1867; P. NATORP, *Aenesidem*, in *op. cit.*, pp. 63-127; PAPPENHEIM, *Der angebl. Heraklitism d. Skeptikers Aen.*, 1889; A. D. ORAZIO, *Enesid. e lo scetticismo greco*, Roma, 1901.

IV. I precursori del neoplatonismo. — NEOPITAGORICI E PLATONICI ECLETTICI. — H. JULG, *Neupythag. Studien*, Wien, 1892; su P. NIGIDIO FIGULO, vedi: M. HERTZ, Berl., 1845; BÜCHELER, in *Rh. Mus.*, N. F., XIII, p. 177 sgg.; KLEIN, diss., Bonn, 1861. Su APOLLONIO DI TIANA: F. C. BAUR, *Ap. u. Christus*, 1832, rist. in *Abhandl.* cit.; A. WELLANER, *Ap. v. T.*, in *Jahns Arch.*, 1844, pp. 418-67; A. CHASSANG, *Le merveilleux dans l'antiquité: A. de T., sa vie par Philostrate* ecc., Paris, 1862, 2ª ed., 1864; RÉVILLE, *Le Christ Païen du troisième siècle*, in *Rev. des Deux Mondes*, 1865; C. H. PETTERSCH, *Ap. v. T. der Heidenapostel*, Reichenberg, 1879; A. DUMÉRIL, *Ap. de T.*, in *Ann. de la faculté des lettres des Bordeaux*, a. V, 2, pp. 133-68; J. JESSEN, *Ap. v. T. u. sein Biograph Ph.*, pr., Hamb., 1885; G. R. S. MEAD, *Apollonius of Thyana*, London, 1901; trad. franc., 1906.

PLUTARCO. — POHL, *Die Dämonologie des Plutarch*, G.-pr. Breslau, 1861; O GRÉARD, *De la morale de Pl.*, Paris, 1867, 5ª ed., 1892; R. VOLKMANN, *Leben, Schriften u. Philos. des Pl.*, 2 P., Berl., 1869, 2ª ed., 1872; A. DYROFF, *Die Thierpsychol. des Pl. v. Ch.*, pr., Würzburg, 1897.

Su CELSO: B. AUBÉ, *Hist. des persecutions de l'église. Fronton, Lucien, Celse et Philostrate*, Paris, 1878.

Intorno a NUMENIO: THEDINGA, *De Numenio philosopho platonico*, Bonnae, 1875; C. E. RUELLE, *Le philosophe Numénius et son pretendu traité de la matière*, in *Rev. de philos.*, 1896.

HERMES TRIMEGISTO · JOS. KROLL, *Die Lehren d. Herm. Trismegistos*, Münster i. W., 1910.

LA FILOSOFIA GIUDEO-ELLENISTICA. — H. GRÄTZ, *Gesch. der Juden*, 3 voll., Lpz., 1856; J. WELLHAUSEN, *Israelitische u. judische Gesch.*, Berl., 1894; STADE, *Storia d' Israele*, (coll. ONCKEN, tr. it.); A. LOISY, *La religion d'Israël*, 2ª ed., Paris, 1908.

P. MENZEL, *Die griech. Einfluss auf Prediger u. Weisheit Salomons*, Halle, 1889; EL. BENAMOZEGH, *Storia degli Esseni*, Firenze, 1865; W. CLEMENS, *Die Therapeuten*, pr. d. Gymn. Fredericianum, Königsb., 1869; ID., *De Essenorum moribus et institutis*, diss., (Königs., 1867); ID., *D. Quellen f. d. Gesch. d. Essener*, in *Ztschr. f. wiss. Theol.* di HILGENFELD, 1869, pp. 328-52; P. E. LUCIUS, *Der Essenismus in s. Verh. zum Judenthum*, Strassb., 1881; H. BOIS. *Essai sur les origines de la philos. judéo-alexandrine*, Toulouse, 1890.

Su ARISTOBULO: L. C. VALCKENAER, *De Ar. Judaeo, philosopho peripatetico alexandrino*, Lugd. Bat., 1806; R. BINDE, *Aristobul. Studien*, Glogau, 1869-70; H. GRAETZ, *Der angebliche judäische Peripatet. Ar. u. seine Schriften*, in *Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenthums*, 1878; M. JOEL, *Blicke in d. Religionsgesch. zu Anfang des 2 christl. Jahrh. s.*, Breslau, 1880.

FILONE DI ALESSANDRIA. — A. F. DÄHNE, *Gesch. Darstellung d. judisch-alexandrinischen Religionsphilos.*, Halle, 1834; A. GFRÖRER, *Kritische Gesch. d. Urchristentums*, Stuttg., 1835; KEFERSTEIN, *Ph.s Lehre von dem göttlichen Mittelwesen*, Lpz., 1846; M. WOLFF, *Die philon. Philos. in ihrer Hauptmom. darg.*, Lpz., 1849, 2ª ed., Gothenburg, 1858; F. DELAUNAY, *Phil. d'Alexandrie*, Paris, 1867, 2ª ed., 1870; M. HEINZE, *Lehre vom Logos*. pp. 204-97; C. SIEGFRIED, *Ph. v. Al. als Ausleger des alten Testaments*, Jena, 1875; H. SOULIER, *La doctrine du Logos chez Ph. d'Al.*, Turin, 1876; J. RÉVILLE, *Le Logos d'après Ph. d'Al.*, Genève, 1877; ID., *La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon*, Paris, 1881; F. PEREZ, *Sopra F. Al.*, Palermo, 1883; J. DRUMMOND, *Philo Judaeus, or the Jewish-Alexandrian philosophy in its development and completion*, Lond., 1888; H. v. ARNIM, *Quellenstudien zu Philo v. Al.*, in *Philol. Unters*, 1888; L. MASSEBIEAU, *Le classement des œuvres de Philon*, Paris, 1888; M. FREUDENTHAL, *Die Erkenntnissl. Ph.s v. Al.*, Berl., 1891; P. WENDLAND, *Ph.s Schrift ueb. die Vorsehung*, Berl., 1892; ID., *Ph. u. Clemens Alex.*, in *Hermes*, 1896; ID., *Die Therapeuten u. die philon. Schrift vom beschaul. Leben*, in *Jahrbb. f. Kl. Ph.* Suppl. 22; F. HERRIOT, *Ph. le juif*, Paris, 1898; GUYOT, *L'infinité divine depuis Ph. jusqu'à Plotin*, Paris, 1906; FALTER, *Philon u. Plotin*, 1906; A. PELLI, *Studi su Filone Giudeo*, Bologna, 1906; MARTIN, *Philon*, Paris, 1908; E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Ph. d'Al.* Paris, 1908; M. CARACCIO, *Filone d'Al. e le sue opere*, Padova, 1911.

V. Il neoplatonismo. — SCUOLA NEOPLATONICA DI ALESSANDRIA. — J. SIMON, *Hist. de l'école d'Alex.*, 2 voll., Paris, 1844-45; VACHEROT, *Hist. critique de l'école d'Alex.*, 3 voll., Paris, 1846-51.

Su AMMONIO SACCA: G. V. LYNG, *Die Lehre des Amm. Sakkas*, in *Abh. d. Gesellsch. d. Wissensch. zu Christiania*, 1874; ED. ZELLER, *Ammonius S. u. Plotinus*, in *A. f. G. d. Ph.*, 1894, pp. 295-312.

Su LONGINO: L. VAUCHER, *Études critiques sur le traité du sublime*, Genève, 1854; E. WINCKLER, *De Longini qui fertur libello π. ϋ.*, Halle, 1870.

PLOTINO. — STEINHART, *De dial. Plotini ratione*, Hal.,

1829; FERD. GREGOROVIUS, *Grundlinien einer Aesthetik des Plotin*, in *Fichtes Zeitschr. f. Ph.*, XXVI, 112-47; C.H. KIRCHNER, *Die Philos. des Pl.*, Halle, 1854; R. VOLKMANN, *Die Höhe d. antik. Aesthetik, oder Pl.s Abh. vom Schönen*, Stettin, 1860; A. RICHTER, *Neuplaton. Studien*, 5 Hefte, Halle, 1864-67; A. MATINÉE, *Platon et Plotin*, Par., 1879; H. v. KLEIST, *Plotinische Studien*, Heidelberg, 1883 e *Hermes*, 1886; COVOTTI, *La cosmogonia plotiniana e l' interpret. panteistico-dinamica di Zeller*, in *Rendic. Lincei*, 1895; ID., *Il Cosmos Noetós di Plotino e la sua posizione storica*, in *Riv. it. di filos.*, 1897-98; F. PICAVET, *Pl. et les mystères d'Eleusis*, Paris, 1903; HORST, *Pl.s Aesthetik*, Gotha, 1905; A. DREWS, *Pl. u. der Untergang d. antik. Weltanschauung*, Jena, 1907; OVERSTREET, *The dialectic of Plotinus*, Berkeley Univ. Press, 1909. W. R. INGE, *The philosophy of Plotinus*, 2 voll., London, 1918 (rec. di A. CARLINI, in *Giorn. Crit. d. filos. it.*, I, 1920, pp. 87-92).

PORFIRIO: N. BOUILLET, *Porphyre, son rôle dans l'école néoplatonicienne*, ecc. in *Rev. crit. et bibliogr.*, Paris, 1864; C. TRAVAGLIO, *La psicologia di Porfirio*, in *Rendic. Ist. Lomb.*, S. II, v. XLVI, pp. 399-413.

GIAMBLICO: HARLESS, *Das Buch von den ägyptisch. Mysterien*, München, 1858; H. KELLNER, *Analyse d. Schrift des Jamblichus de misteriis als eines Versuches eine wiss. Theol. des Heidenthums aufzustellen*, in *Theol. Quartalschr.*, 1867, pp. 359-396. Sul metodo di interpr. alleg. di G. cfr. PRAECHTER, in *Gött. Gel. Anz.*, 1905, p. 525 sgg.

GIULIANO: A. DE BROGLIE, *L'Église et l'empire romain du IV siècle*, Paris, 1859; A. NEANDER, *Ueb. den Kaiser Julian u. sein Zeitalter*, Lpz., 1812, 2ª ed., Gotha, 1867; A. NAVILLE, *J. l'Apostat et sa philos. du polythéisme*, Neuchâtel, 1877; W. S. TEUFFEL, *Julianus u. seine Beurtheiler*, *J.s Charakter u. Stellung zum Christentum*, nei suoi *St. u. Charakterist. z. griech. u. röm. Lit.-gesch.*, Lpz., 1889; G. NEGRI, *L' imperatore Giuliano l'Apostata*, 2ª ed., Milano, Hoepli, 1901; P. ALLARD, *J. l'Apostate*, 3 voll., Paris, 1900-3; G. MAU, *Die Religionsph. Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios u. die Göttermutter, m. e. Uebers.*, Lpz., 1908; A. ROSTAGNI, *Giuliano l'Apostata*, Torino, Bocca, 1920 (rec. del GENTILE nella *Critica*, XVII, 1920, pp. 171-77).

SALLUSTIO: F. CUMONT, *S. le philosophe*, in *Rev. de philol.*, 1892, pp. 49-56; E. PASSAMONTI, *La dottrina dei miti di S. filos. neoplatonico*, in *Rendic. Acc. Lincei*, 1892.

NEMESIO: W. W. JÄGER, *Nemesios von Emesa*, Berlin, 1914.

IPAZIA: R. HOCHE, *Hypatia, die Tochter Theons*, in *Philol.*, 1860, pp. 435-74; G. RIGONI, *Ip. alessandrina*, in *Atti R.*

Ist. Veneto, 1887; C. PASCAL, *Ip. e le ultime lotte pagane*, nel vol. *Fig. e caratteri*, Palermo, 1908.

LA SCUOLA D'ATENE. — P. TANNERY, *Sur la période finale de la phil. grecque* in *Rev. philos.*, 1896, pp. 266-87; SIRIANO: BACH, *De Syriano philosopho neoplatonico*, P. I, g.-pr., Lauban 1862.

PROCLO: A. BERGER, *Pr., exposition de sa doctrine*, Par., 1840; H. KIRCHNER, *De Procli neoplatonici metaphysica*, Berol., 1846; C. TRAVAGLIO, *La teorica della conoscenza nei comment. di Proclo*, in *Rendic. Ist. Lomb.*, XLIV, 1911, pp. 410-27

DAMASCIO: E. RUELLE, *Le philosophe Dam., Étude sur sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1861, ID., *Son traité des premiers principes*, in *A. f. G. d. Ph.*, III, 379-88; E. HEITZ, *D. philos. Damascius*, in *Strassb. Abh. z. Ph., Ed. Zeller zu sein 70. Geburtst.*, Frb. i. B. u. Tüb., 1884, pp. 1-24.

SIMPLICIO: J. G. BUHLE, *De Simplicii vita, ingenio et meritis*, in *Götting. gel. Anz.*, 1786, p. 1977 sgg.; il ZAHLFLEISCH ha pubblicato varî studi su alcuni punti dei commentari di S. nell'*Ar. f. G. d. Ph.*, X e XV, 1897 e 1902.

BOEZIO: CH. JOURDAIN, *De l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce*, Paris, 1861; H. F. STEWART, *B., an essay*, Edinb., 1891.

INDICE DEI NOMI

INDICE

IV. *Aristotele e la Scuola Peripatetica:*

TERZO PERIODO. LA FILOSOFIA POSTARISTOTELICA.

SEZIONE PRIMA. — STOICISMO, EPICUREISMO, SCETTICISMO.

I. *La Filosofia Stoica.*

Sezione Terza. — Il Neoplatonismo.